من نوادر التراث
في علم التوحيد على
مذهب الماتريدية

أُصُولُ الدِّين

للإمام أبى اليُسر محمد البَزْدَوى

تحقيق

الدكتور هانز بيتر لنس

ضبطه وعلق عليه

الدكتور أحمد حجازى السقا

الناشر
المكتبة الأزهرية للتراث
٩ درب الأتراك - خلف الجامع الأزهر الشريف
ت: ٥١٢٠٨٤٧ القاهرة

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قال تعـالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾

[البقرة: ٢٨٥]

رقم الإيداع
٢٠٠٥/٢٣٨٨١
الترقيم الدولى I.S.B.N
977-315-102-6

للمكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك - خلف الجامع الأزهر الشريف

ت: ٥١٢٠٨٤٧ القاهرة

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

مقدمة المحقق

الدكتور هانز بيتر لنس

فى نهاية عام ١٩٥٠ كلفنى السيد الأستاذ أوتو شبيس أستاذ اللغات الإسلامية والسامية بجامعة بون بأن أعد للنشر نص «كتاب أصول الدين» لمؤلفه أبى اليسر محمد البزدوى مشفوعًا بنقد لهذا الكتاب وذلك كموضوع لرسالة أتقدم بها للحصول على الدكتوراه.

وقد وصلنا هذا التراث فى النسخة التى نشرها أبو بكر محمد بن عبد الرازق بن عبيد الله السمرقندى فى شهر رمضان من سنة ٤٨٦هـ (١٠٩٣م) وهذه النسخة هى أساس بحثنا وهى التى عثر عليها السيد الأستاذ الدكتور هيلموت ريتر بين مخلفات خوجة إسماعيل صايب والموجودة فى مكتبة جامعة ديل بأنقرة تحت رقم ١٢٦١/٢ والتى وصفها بأنها النسخة الخطية الوحيدة المعروفة «لكتاب أصول الدين». ووصفها فى الصفحة ٣٠٥ Oriens 11.1949.

وإنى مدين بعميق الشكر للسيد الأستاذ ريتر لتفضله بإعطائى فيلمًا مصورًا للنسخة الخطية. وقد انتهيت فى آخر عام ١٩٥٢ من إعداد الطبعة الأولى- وهى التى تحت الطبع.

* * *

ويطيب لى أن أثبت هنا عرفانى بجميل أساتذتى: أوتوشبيس وباريت وهونرباخ على الاقتراحات القيمة التى تفضلوا بها علىّ خلال الإعداد لطبع كتاب «أصول الدين».

كما أنى مدين بالشكر الجزيل للسيد الدكتور محمد البهى وزير الأوقاف وشئون الأزهر فى حكومة الجمهورية العربية المتحدة لما أبداه سيادته من اهتمام كبير لإخراج هذا الكتاب.

وأخيـرًا أود أن أعبـر عن شكرى لكل من السادة الدكـتور محـمد صـبرى منصور والدكتور حليم دوس، والدكتور أرنست على مساعدتهم فى إعداد هذه الطبعة.

هذا وإنى أهدى هذا المؤلف إلى والدتى اعتـرافًا منى لها بما بذلتـه من جهد كبير ومعاونة حقة لإعداد هذا الكتاب.

(المحقق)

تخطيط الكتاب

ينقسم «كتاب أصول الدين» للبزدوى فى مجموعه إلى ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول ويحتوى على مقدمة تشتمل على استعراض مختصر لعلماء الفقه المسلمين ومؤلفاتهم التى لا ينتظر من المسلمين جميعًا تملكها أو قراءتها.

ويتبع ذلك فى الجزء الثانى دراسة الأصول الدينية.

ويتلوه فى الجزء الثالث تفسير للمذاهب الإسلامية الأساسية وتفرعاتها.

وخُصص الجزء من المقدمة الذى يتناول دراسة الأصول الدينية لإظهار الغرض الذى استلزم وضع هذا الكتاب. فإنه بسبب الاتجاه الهيريطيقى، أو بسبب النقص فى كثير من المؤلفات الوارد ذكرها بالكتاب نفسه، اضطر المؤلف إلى وضع كتاب علمى يشمل أسس العقيدة عند أهل السنة، ويأتى البزدوى على أسماء أصحاب هذه المؤلفات من الفلاسفة والمعتزلة، ومن أشهرهم الجبائى والنَّظَّام، ومن اتباع المجسمة والفقهاء مثل الأشعرى وابن كلاب القطان، ولم يتعرض المؤلف إلى هؤلاء إلا بنقد قصير كما أتى على ذكر الماتريديين وهو نفسه من أتباعهم -وذكر «كتاب التوحيد» ولم يتعرض له بنقد بل اكتفى بإظهار بعض القصور فى تبويبه وإخراجه.

وهناك أسباب أخرى مهمة أملت على البزدوى تأليف كتاب «أصول الدين» وهى ما ظهر إذ ذاك فى بلد المؤلف من بدع وضلالات وما لمسه من عناء الجدل «الكلام» بين أهل بلده فى القرن الخامس للهجرة الذين استمالتهم دراسةعلوم الفقه أو القضاء. ومن أسباب ذلك أيضًا انتهاء عصر الجدل الكلامى والفقهى وقفل بابه بصورة رسمية بإصدار الخليفة القادر قراره الذى اتخذه ضد المعتزلة فى عام ١٠١٧م.

هكذا كانت الحال فى العصر الذى عاش فيه البزدوى وقبيل أن يأتى الغزالى

بالتجديد فكان الفقه علمًا جامدًا ومثقلا بأساليب مذهبية تقليدية، ثم أتى العامل الواقعى فانتهت المساجلات الدينية إلى مناقشات عادية وهذا هو السبب المهم فى عودة علماء ذلك العصر إلى البحث الجدى بدلا من «الكلام».

وبعد عرض الحال واستقصاء الأسباب فى المقدمة جاء نص الكتاب الذى يعالج ٩٦ مسألة عن أهم القواعد الفقهية للدين الإسلامى وقد راعى المؤلف تبويب المسائل بشكل يوحى باتصالها بعضها البعض اتصالا يسيرًا. ويمكن تقسيم الكتاب فى مجموعه إلى أسس فلسفية وتعاليم وأصول عقيدية ومباحث فى علم السياسة (الإمامة والخلافة) هذا إلى جانب موضوعات فلسفية أخرى. وتتخلل هذه الأقسام الكبرى مشكلات فقهية. ويتعرض التقسيم إلى المسائل الآتية[١]:

من رقم ١ إلى رقم ١٠- «الكلام» وأسبابه الفلسفية.

من رقم ١١ إلى رقم٢٢ - تعاليم الله ومنها المسألة ٢٢ كتتمة لعلم الصفات.

من رقم ٢٣ إلى رقم ٢٥ - الرسل.

من رقم٢٦ إلى رقم ٣٠ - أفعال الناس.

من رقم ٣١ إلى رقم ٣٦- مواضيع منفردة.

من رقم ٣٧ إلى رقم ٤٢- الإيمان.

من رقم ٤٣ إلى رقم ٥١- ما ورد بالقرآن عن الحياة الآخرة: البعث- الميزان وبه توزن أعمال الإنسان فى الدار الآخرة- الصراط الذى تسير عليه الناس يوم القيامة -الحساب- حوض الكوثر- عذاب القبر- سؤال منكر ونكير- الجنة والنار.

من رقم ٥٢ إلى رقم ٥٤- المكتوب فى صفحة الإنسان أى المقدر على

---

(١) لم ترد أرقام المسائل فى النسخة الخطية ولكنها أدخلت تيسيرًا لإحكام الترتيب ولتتبع الترتيب الوارد فى النص.

الإنسان قبل موته- قدسية الرسل - القضاء والقدر.

من رقم ٥٥ إلى رقم ٦٧- الخلافة والإمامة.

من رقم ٦٨ إلى رقم ٧٢- تفضيل المؤمنين بأعمالهم أمام الله.

من رقم ٧٣ إلى رقم ٩٦- مواضع متفرقة فقهية وفلسفية ومسائل فردية لا انسجام ببعضها.

ويناقش البزدوى كل موضوع من هذه المسائل طبقًا لطريقة موحدة ثابتة إذ يبدأ ببحثها ويذكر القاعدة الفقهية تبعا لتعاليم أهل السنة والجماعة[1] ثم يليها ما ورد بصددها من آراء المذاهب المخالفة وآراء العلماء ثم نقد لها. ويبدأ هذا النقد فى الغالب بالتعبير الثابت «وجه القول» -مثلا وجه قول المعتزلة- وفى كثير من الحالات يلجأ البزدوى إلى المناظرة الكلامية فيدع كلا من الطرفين يدلى بوجهة نظره وبذلك تضفو على الكتاب حيوية الآراء وبالطبع يكون هناك تحيز للتعاليم الأصلية عند سرد الكلام فى هذه المناظرات.

ويطغى طابع المذهب السنى على «كتاب أصول الدين» مع مراعاة الاتجاهات والآراء الفقهية الأصيلة وكما يقول البزدوى فى مقدمته فإن غرضه من وضع كتابه هو لتوكيد الآراء الفقهية الأصيلة ضد البِدَع والهيريطيقية اللذين كانا خطرًا محققا على الإسلام. فبجانب الأحزاب الدينية القديمة من المرجئية والمجبرية والخوارج والكرامية وغيرها التى فقدت الكثير من شأنها كانت هناك جماعة الشيعة وعلى الأخص الإسماعيلية تمثل قوة خطيرة على أهل السنة فى بلاد العجم والعراق إذ قد بدأت فى القرن العاشر الميلادى حركة قامت بها جماعات صغيرة من المعارضين السياسيين فى المدينة والكوفة واتسع نطاقها على حساب السنيين وزاحمتهم فى الأقاليم الشرقية[2]:

وفى فصول كتابه عن الخلافة والإمامة وتفضيل الناس بعضهم على بعض

(١) هذا التعبير «أهل السنة والجماعة» سيستعمل بدله فيما يلى التعبير «القواعد الفقهية الأصيلة».

(٢) راجع Mez, Die Renaissance dea Islam ص ٥٥.

أمام الله يعارض البزدوى بشدة هذه النزعة الحديثة التى تدين بمبدأ أحقية الولاية وهى فى ذلك تتعارض مع التعاليم الفقهية الأصيلة.

وأشد المناوئين للبزدوى فى الآراء الدينية والفلسفية هما المعتزلة والقدرية ولو أنهما لم تعد لهما قوة سياسية فى عصر البزدوى أى فى أواخر القرن الخامس للهجرة إلا أن آراءهما ظلت تناوئ التعاليم الدينية الأصيلة فى كل الأسس الدينية. وبعد أن انقرض زمن ازدهار تعاليمهما وجدا فى الشيعة موطنا لهما. ولما لم يكن لدى الشيعة تعاليم ذات أهمية يختصون بها فقد اعتنقت آراء كثيرة من معتقدات المعتزلة وأسندتها لنفسها واستمرت فى المناداة بها. وسنجد هذه الحقيقة فى هذا الكتاب فى كل مرة يأتى فيها ذكر الفئتين بمناسبة نظرية ما.

ويهاجم البزدوى بجانب هاتين الفئتين الجماعات الأخرى مثل الجبرية والمرجئية والكرامية والخوارج وبعض الجماعات الصغيرة الأخرى. وفى بعض الأحيان يهاجم أيضا بعض الأفرع من السُّنيين الأصليين مثل الأشعرية والكلابية والشافعية والحنبلية وأهل الحديث والصوفية. ويتعرض البزدوى خارج نطاق تعاليم الإسلام فى مناسبات كثيرة إلى أديان المسيحيين والهندوس واليهود والمجوس.

وينتهى «كتاب أصول الدين» بسرد وشرح كل المذاهب وفروعها وأئمتها وبذلك يكرر ذكر أهم آراء هذه الجماعات الدينية ثم يتبع ذلك بلمحة قصيرة عن الصوفية التى لم يوردها تحت أسماء طرقها بل تحت أسماء مبادئها. وفى النهاية يأتى البزدوى على سرد المغالاة الهيريطيقية (غُلُو) ويضع مقابلها تعاليم أهل السُّنة والمذهب «الأوسط» وهو المذهب السُّنى المتسامح.

وبذلك يضم «كتاب أصول الدين» مختلف النظريات الفقهية وآراء جماعة الغلو الهيرطيقى، كما يعبر عن الإيمان بالمذهب الحنفى الماتريدى ويتعرض لكل الآراء المتشعبة للتعاليم الدينية منذ بدء الخلاف فى هذه الآراء فى الإسلام وحتى العصر الذى عاش فيه المؤلف.

سيرة أبى اليسر محمد البزدوى

مؤلف كتاب أصول الدين

يلاقى من يريد الكتابة عن حياة أبى اليسر محمد البزدوى صعوبات جمة وذلك بسبب ندرة الأخبار عن تاريخ حياة الناس فى الأدب العربى والاكتفاء فيه بسرد العموميات. لذلك يتعذر فى هذا المقام كتابة تاريخ مفصل عن حياة البزدوى ولكننا سنحاول جمع جزئيات متفرقة وإعطاء صورة تقرب من الحقيقة بقدر المستطاع وإنا نعتمد فى مصادرنا عى ما يذكره البزدوى نفسه عن حياته- وعلى قارئ «كتاب أصول الدين» أن يستخلص لنفسه من ثنايا الكتاب صورة لهذا الرجل.

وإنا نجد أنفسنا فى ظلام تام أمام شباب البزدوى.. وعن طريق المصادفة نجد فى هامش كتاب خطى لابن قطلوبغة «طبقات الحنفية[١]» بجانب ملزمة عن حياة البزدوى الملاحظة التالية: روى "سمعانى أنه -أى البزدوى- وُلد فى عام ٤٢١هـ»

ويغلب على الظن أن البزدوى قد تلقى تعليمه الأولى على يد أبيه[٢] الذى لقنه تعاليم جده عبد الكريم الذى تلقاها بدوره عن ماتريدى. ثم درس أبو اليسر على كبار علماء الحنفية وبعدها انتقل الى أئمة آخرين شأنه فى ذلك شأن كل طلبة العلم.

ونحن نعرف أسماء بعض هؤلاء الأئمة ومنهم يعقوب بن يوسف بن محمد النيسابورى[٣] والشيخ الإمام أبو الخطاب[٤] وفى بعض الأحيان يتكلم البزدوى عن أئمة درس عليهم دون أن يذكر أسماءهم[٥].

---

(١) راجع كتاب «طبقات الحنفية» لابن قطلوبغة:

in Abhadig. for d.vol. d. Morgenlandes 11 Nr. 3 Anm. 599

(٢) راجع كتاب «أصول الدين».

(٣) راجع ص ٣٠٧ من كتاب Hanafiten لمؤلفه Flugel.

(٤) راجع كتاب أصول الدين ونظرًا لعدم ذكر الإسم كاملا فقد تعذر على كاتب السيرة التحقق من صحته.

(٥) راجع كتاب أصول الدين.

وقد درس البزدوى بجانب دراساته الشفوية ما كتبه علماء الفقه السابقون وتعطينا مقدمة كتابه «أصول الدين» فكرة تقريبية عن الكتب التى قرأها[١] ولو أنه اقتصر على ذكر المؤلفات الفقهية دون ذكر أسمائها، فمثلا يذكر ما كتبه الفلاسفة مثل الكندى والمعتزلة مثل عبد الجبار الرازى والجبائى والكعبى والنظام واتباع المجسمة مثل محمد بن هيصم. ويبدو أنه تعمق فى دراسة آراء الأشعرى كما يظهر من قوله: لقد درست معظم كتبه وأحاديثه[٢]. ولم يذكر البزدوى من أسماء هذه الكتب سوى «كتاب المؤجز» و«مقالات الإسلاميين» -وعرف البزدوى من مؤلفات ماتريدى- وهو معلم جده -«كتاب التوحيد» و«كتاب تأويلات القرآن» كما قرأ كتب الفقه التى كتبها أهل بلده ولم يذكر أسماءهم- وهناك كتب أخرى فقهية وفلسفية وكتب عن تاريخ الطُّرق ورد ذكرها فى مؤلفه «أصول الدين» كمراجع خطية ولا شك أن البزدوى قد حصل من العلم على كل ما يحتاج إليه المشرعون والفقهاء الإسلاميون من ذوى الشهرة.

وقد استند البزدوى إلى آيات كثيرة مما يدل على أنه كان يجيد القرآن ويظهر أنه استند أيضًا إلى أربع كتب فى تفسير القرآن وهى. مؤلفات «التفسير» لإسحاق بن إبراهيم بن راهويا الحنظلى ولعبد بن حميد الكيسى وكذلك مؤلفات دهاق الهلالى وكتاب «تأويلات القرآن» لماتريدى السابق ذكره -وكثيرًا ما يترك البزدوى فى كتابه «أصول الدين» المناقشات الفقهية ليتعمق فى شرح التفصيلات الفلسفية لبعض الآيات القرآنية المختلف على تفسيرها.

وكان عند استناده إلى الأحاديث النبوية يرجع إلى «الجامع الصحيح» للإمام مسلم وإلى «كتاب السنن» لأبى داود السجستانى.

والظاهرة المهمة فى أعماله خلال مدة دراسته أو خلال وقت قيامه بالتدريس -وقد أصبح فيما بعد قاضيًا وإمامًا- هى بالطبع الناحية القضائية التى كان

(١) راجع كتاب أصول الدين.

(٢) راجع كتاب أصول الدين.

يُشهد له فيها بأنه من كبار أئمتها الموقرين إذ كان يلم بالمؤلفات القانونية للحنفيين ويستشهد ١) «بكتاب السير الكبير» الذى عالج فيه مؤلفه محمد بن الحسن الشيبانى القانون الإسلامى للأحكام العرفية. ٢) وبكتاب «المختصر فى الفقه» لأبى الحسن عبيد الله الكرخى. ٣) وبكتاب «المنتقى» لمحمد بن محمد ابن أحمد المروزى الحكيم(١).

وكانت بلاد ما وراء النهر منذ أمد بعيد مركزًا هامًا لرعاية القضاء والفقه للمذهب الحنفى وقد انتسب البزدوى إلى هذه المدرسة وهو يعترف صراحة فى مواضع كثيرة من مؤلفاته بانتمائه إلى المذهب الحنفى بل وأكثر من ذلك فإنه كان يكتب من وجهة نظر الحنفيين الماتريديين الأصليين.

ولا يعرف بالدقة أين أقام البزدوى قبل أن يتولى القضاء فى سمرقند وهو يروى أنه كان فى أنديكان وهى مدينة بالقرب من أخسيكاث على نهر يكسارتس وكان هناك يتناقش مع فيلسوف بها فى كيفية الدار الأخرى(٢).

على أنه يمكن الجزم بأنه كان فى بخارى عام ٤٧٨ هـ (١٠٨٥م) وأنه تولى القضاء فى سمرقند عام ٤٨١هـ (١٠٨٨م) وعاصر حصار هذه المدينة بجيوش ملكشاه وأنه توفى فى بخارى سنة ٤٩٣هـ (١٠٩٩م) ويغلب على الظن أنه مضى بهذه المدينة معظم سنى حياته وفيها قام بنشاطه الأكبر كأستاذ مؤلف. وفيها أيضًا أملى معظم مؤلفاته وقام بتدريس الفقه وعُرف عنه بأنه من أقدر المساجلين (٣).

ولم يطل عهد البزدوى فى ولاية القضاء بسمرقند إلا لبضع سنين إذ كان لا يزال يقيم ببخارى فى عام ٤٧٨هـ (١٠٨٥م)(٤) وعلى أى حال فإنه قد مضى

---

(١) المقصود بهذا الكتاب هو فى الغالب كتاب «الكافى فى الفقه» لمؤلفه الحكيم- راجع Gal G1/182.

(٢) راجع: عن أندبكان «معجم البلدان» لمؤلفه The lands of the eastern chalifate لمؤلفه Le strange ص ٧٧.

(٣) راجع: السمعانى ص ٧٨، عبد القادر ١/ ٩٧ تحت عبد الله بن محمد الخلمى.

(٤) نفس المرجع ص ٢٥٦.

بقية حياته فى بخارى حيث توفى بها فى شهر رجب سنة ٤٩٣هـ (١٠٩٩م[١]) ولم يمكن التثبت مما إذا كان قد تولى القضاء فى بخارى قبل توليته فى سمرقند على أنه يمكن استنتاج توليته القضاء فى بخارى مما رواه عبد القادر[٢] أن «عبد الله بن محمد الخُلمى سمع فى بخارى على القاضى أبى اليسر» ويمكن القول بأن ما يعنيه هى السنون الأخيرة من حياة البزدوى بعد إقامته بسمرقند.

وقد عاش التراث الفكرى للبزدوى لا فى مؤلفاته فحسب بل على أيدى تلامذته أيضًا. وقد ألّف بجانب «أصول الدين» أبحاثًا قضائية أهمها تعليقه على كتاب «الجامع الصغير» للشيبانى[٣] كما كتب مؤلفًا عن بعض القضايا أسماه «الواقعات»[٤] ومؤلفًا آخر أسماه كتاب «المبسوط» عن بعض الفروع[٥] هذا ويذكر عمر بن محمد النسفى بطريقة غير مؤكدة عن مؤلفاته فى «الأصول والفروع»[٦].

وقد فاقت شهرة البزدوى عن طريق تلاميذه شهرته بمؤلفاته وبالخاصة عن طريق أحدهم صاحب الشهرة نجم الدين محمد النسفى[٧] المولود فى نسف عام ٤٦٠هـ (١٠٦٨م) والمتوفى فى سمرقند سنة ٥٣٧هـ (١١٤٢م) وكان من أكبر علماء القضاء فى عصره وألف كتاب «العقائد النسفية» وهو عن العقيدة الحنفية وأشهر ما وضع عن الفقه لمذهب الماتردين.

---

(١) راجع: ابن قطلوبغة ص ١٩١.

(٢) راجع: عبد القادر ١/ ٩٧ تحت عبد الله بن محمد الخلمى.

(٣) راجع: ص ٣٠٧ من كتاب Hanafiten لمؤلفه Flügel وهناك يذكر مؤلفات أخرى للبزدوى - ويذكر حاجى خليفة فى ٢/ ٥٣٨ للبزدوى كتاب «المرطب» «الجامع الصغير» لحسام الدين عمر بن مازة. ولما كان هذا «الجامع» لابن مازة ما هو إلا دراسة «للجامع الصغير» تأليف الشيبانى. وإن ابن مازة لم يولد إلا فى عام ٤٨٣هـ (١٠٩١م) لذلك فإن كتاب «المرطب» تأليف البزدوى ما هو إلا التعليق على كتاب «الجامع» للشيبانى.

(٤) راجع: حاجى خليفة ٦/ ٤٢٠.

(٥) نفس المرجع ٥/ ٣٦٣، ٦/ ٤٢.

(٦) راجع: ابن قطلوبة ١٩١.

(٧) راجع Gal G I/548 u. S I/758

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

الحمد لله ربِّ العالمين، والعاقبة للمتَّقين، والصلاة على رسوله محمد المصطفى الأمين وعلى آله الطيِّبين، وعلى أزواجه أمهّات المؤمنين.

أمَّا بعد

فإني نظرتُ في الكتب التي صنّفها المتقدّمون في علم التوحيد فوجدتُ بعضها للفلاسفة مثل «إسحاق الكندى» و«الإسفزارى» وأمثالهما. وذلك كله خارج عن الطريق المستقيم، زائغ عن الدين القويم، ولا يجوز النظر في تلك الكتب لأنها تجرّ إلى المهالك، ولا يجوز إمساكها ولا النظر فيها فإنها مملوءة من الشرك وإن كانت وُضعت باسم التوحيد. ولهذا ما أمسك المتقدمون من «أهل السنّة والجماعة» شيئًا من كتبهم.

ووجدتُ أيضًا تصانيف كثيرة في هذا الفن من العلم «للمعتزلة» مثل «عبد الجبار الرازى» و«الجبائى» و«الكعبى» و«النَّظّام» وغيرهم ولا يجوز إمساك تلك الكتب والنظر فيها لكي لا يَحْدُث الشكوك ولا يُوهن الاعتقاد ولا يصير سببًا لنسبة الممسك إلى البدعة. ولهذا ما أمسك المتقدّمون من «أهل السنّة والجماعة» شيئًا من كتبهم.

وكذلك «المجسِّمة» صنّفوا كتبًا في هذا الفنّ مثل «محمد بن هَيْصَم» وأمثاله ولا يحلّ النظر في تلك الكتب ولا إمساكها فإنهم شرّ أهل البدع وقد وقع في يدى بعض هذه التصانيف فما أمسكتُ شيئًا منها.

وقد وجدتُ «لأبى الحسن الأشعرى» كتبًا وغيره في هذا الفنّ من العلم وهي قريب من مائتى كتاب، والموجز الكبير يأتى على عامّة ما في جميع كتبه وقد صنّف «الأشعرى» كتبًا كثيرة لتصحيح مذهب «المعتزلة» فإنه كان يعتقد مذهب الاعتزال في الابتداء ثمّ إن الله تعالى بيّن له ضلالة «المعتزلة» فتاب عما اعتقد من مذاهبهم وصنّف كتابًا ناقضًا لما صنّف «للمعتزلة» وقد أخذ علمه

«أصحاب الشافعى» بما استقرّ عليه «أبو الحسن الأشعرى» وقد صنّف «أصحاب الشافعى» كتبًا كثيرة على وفق ما ذهب إليه «الأشعرى» إلاّ أن أصحابنا من أهل السنّة والجماعة خطّأوا «أَبا الحسن الأشعرى» في بعض المسائل مثل قوله: التكوين والمكَوَّن واحد، ونحوه. على ما نبيّن في خلال المسائل إن شاء الله. فَمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها «أبو الحسن الأشعرى» وعرف خطأه؛ فلا بأس بالنظر في كتبه وإمساكها. وقد أمسك كتبَه كثير من أصحابنا ونظروا فيها. الذين هم رؤساء «أهل السنّة والجماعة».

وقد صنّف «أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاّب القطان» كتبًا كثيرة في هذا النوع من العلم وهو أقدم من «أبى الحسن الأشعرى» فلم يقع في يدى شيء من كتبه. وعامّة أقاويله توافق أقاويل «أهل السنّة والجماعة» إلا مسائل قلائل لا تبلغ عشر مسائل فإنه خالف فيها «أهل السنّة والجماعة» وقد أخطأ فيها- على ما نبيّن في خلال المسائل إن شاء الله تعالى- ولا بأس في إمساك كتبه والنظر فيها لمن وقف على ما أخطأ فيه من المسائل.

وقد وجدت للشيخ الإمام الزاهد «أبي منصور الماتريدى السمرقندى» كتبا في علم التوحيد على مذهب «أهل السنّة والجماعة» وكان من رؤساء «أهل السنّة والجماعة» صاحب كرامات. حكى لي الشيخ الإمام والدي رحمه الله عن جدّه الشيخ الإمام الزاهد «عبد الكريم بن موسى» رحمه الله كراماته؛ وإن جدّنا كان قد أخذ معانى كتب أصحابنا، وكتاب التوحيد وكتاب التأويلات من خلق في الشيخ الإمام «أبى منصور الماتريدى» رحمه الله إلا أن في كتاب التوحيد الذي صنّفه الشيخ «أبو منصور» قليل انغلاق وتطويل وفي ترتيبه نوع تعسير. ولولا ذلك لاكتفينا به.

وقد صنّف بعض «أهل سمرقند» تصانيف في هذا الباب لكنها غير كافية، فرأيتُ أن أصنّف في هذا العلم كتابًا مختصرًا مشرّحًا على طريقة «أهل السنّة والجماعة» فلا يزلّوا عن الطريق الجادّة فيضلّوا عن الهدى. ومن تمسّك بما أبيّن في هذا الكتاب كان على طريقة «أهل السنة والجماعة» وهي الطريقة التي كان عليها النبى ﷺ وأصحابه والصالحون من بعدهم. وأسأل الله التوفيق لتتميم ما قصدته وإنهاء ما وجُتُه. وهو حَسْبى وعليه توكّلى.

مسألة [١]

القول فى تعلم علم الكلام وتعليمه والتصنيف فيه

اختلف العلماء في تعلّم علم الكلام وتعليمه والتصنيف فيه:

قال بعضهم: يجوز ذلك كلُّه. وهو قول عامّة «المتكلّمين» من «أهل السنّة والجماعة»، وهو قول جميع «الأشعرية» و«المعتزلة».

وقال بعض العلماء: لا يجوز ذلك. وهو قول عامّة «المحدِّثين».

وعلم الكلام الذي اختلفوا في تعلّمه وتعليمه والتصنيف فيه: هو بيان المسائل التى هى أصول الدين التى تعلّمها فرض عين. و«أبو حنيفة» رحمه الله عليه تعلّم هذا العلم وكان يناظر فيه مع «المعتزلة» ومع جميع «أهل البدع» وكان يعلّم أصحابه فى الابتداء، وقد صنّف فيها كتبًا وقع بعضها إلينا وعامّتها محاها وغسلها «أهل البدع والزيغ» وممّا وقع إلينا كتاب العالم والمتعلّم وكتاب «الفقه الأكبر». وقد نصّ فى كتاب العالم والمتعلّم أنه لا بأس بتعلّم هذا العلم فقد قال فيه: قال المتعلّم: رأيتُ أقوامًا يقولون: لا تَدْخُلنّ هذه المداخل فإن أصحاب النبى ﷺ ورضى عنهم أجمعين لم يدخلوا فى شيء من هذه الأمور؛ فيسعك ما وسعهم.، قال العالم: قل لهم: بلى، يسعنى ما وسعهم لو كنتُ بمنزلتهم وليس بحضرتى مثل الذى بحضرتهم وقد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحلّ دماءنا فلا يسعنا أن نَعلم مَن المخطيء منّا ومَن المصيب. فمثل صحابة النبى ﷺ كمثل قوم ليس بحضرتهم مَن يقاتلهم فلا يتكلّفون السلاح، ونحن ابتلينا بمن يقاتلنا فلا بدّ من السلاح.

وأكثر فقهائنا وأئمتّنا فى ديارنا منعوا الناس عن تعلّم هذا العلم جهارًا وعن تعليمه وعن المناظرة فيه. ونحن إذا لم نُعلّمه بحجة أن بين الفقهَاء اختلاف فى مسائل التوحيد تظهر[١] بعض مذاهب «أهل البدع».

---

(١) فيظهر: الأصل

ونحن نتّبع «أبا حنيفة» فإنه إمامنا وقدوتنا فى الأصول والفروع وإنه كان يجوّز تعليمه وتعلّمه والتصنيف فيه ولكن فى آخر عمره امتنع عن المناظرة فيه ونهى أصحابه عن المناظرة فيه وكان لا يعلّم أصحابه جهارًا كما يعلّم الفقه وهو مسائل الفروع.

أمّا تعلّم مسائل الأصول بلا دليل؛ فلا بدّ منه: أركانُها وتوابعها، خصوصًا فى هذا الزمان ومَن أشكل عليه بعض مسائل أصول التوحيد ولا يكفيه قول الأئمة بلا دليل؛ فلابدّ له من تعلّم الدلائل وتعليمها. وكذلك إذا طلب ذمّى دلائل هذه المسائل التى هى أركان الإسلام لِيُسلم؛ فلا بدّ من البيان، فإذا كان هذا هكذا؛ كان تعلّم علم الكلام مُباحًا، بل يكون فرض كفاية[1]. ومَن أراد أن يتعلّم هذا العلم، ينبغى أن لا يتعلّم من كلّ أحد، بل يتعلّم ممّن هو معروف أنه من أهل هذا العلم وأنه من «أهل السنّة والجماعة» وأنه يُعدّ فى هذا العلم من أئمّة الدين.

---

(١) إذا قام به البعض سقط عن الباقين.

مسألة [٢]
للأعيان حقيقة وكذا المعانى

قال عامّة العقلاء: إن للأعيان حقيقة وكذا للمعانى.

قال بعض الفلاسفة وهم الذين يلقّبون بالسوفسطائية: ليس لشىء مًا حقيقة وهم من جملة «الدهرية» وإنما حملهم على هذا دَفْع[١] الاستدلال أصلاً فقالوا: إن ما نراه موجودًا يحتمل أنه معدوم، وما[٢] نراه معدومًا يحتمل أنه موجود، وما نجده حلوًا يحتمل أنه مرّ وما نجده مرًّا يحتمل أنه حلو، وقالوا: إن المريض يجد الحلو مرّاً وكذا الإنسان يرى الأرض وقت الهاجرة ماءً فى الصيف وكذا قد يرى الإنسان الواحد اثنين، قالوا: دلَّتنا هذه الدلائل أن لا حقيقة لشىء ما.

وعامّة العقلاء قالوا: يضطرّ كلّ عاقل إلى القول بالحقيقة فإن مَن ضُرب يتوجّع، ومن شرب ماءً كثيرًا يروى، ومَن أكل طعامًا كثيرًا يشبع، ومن خرّق ثوبًا يتخرّق. كذا الدوابّ تقفن على الحقائق حتى يتحرّزن عن المهالك ويتوجّعن بالضرب الموجع ويرغبن فى أسباب البقاء ويتبذن عن أسباب الفناء. فمَن أنكر الحقيقة فهو شرّ من البهائم. وقولهم: إن الإنسان قد يجد الحلو مرًّا. فيقال لهم: هذا إقرار منكم أن للأشياء حقائق فإن وجدان الشىء مرًّا من إنسان؛ حقيقةٌ منه. ثم يقال لهم: قولكم لا حقيقة فى العالَم. هل هو حقيقة أم لا؟ فإن قالوا: لا. نقول لهم: فيما ذا تخالفوننا؟ فإن قالوا: لا نخالفكم فى شىء كُفينا عن شرّهم، وإن قالوا: ما قلنا حقيقة. فقد أقرّوا بالحقيقة وبطل كلامهم، ويقال له: إذا قال لا حقيقة فى العالم: ماذا قلتَ؟ فإن قال: لا أدرى. كُفينا المؤنة وإن قال: قلت لا حقيقة فى العالَم. يقال: كان فى العالم حقيقة حيث رجعتَ إلى الكلام الأول لأن الرجوع إلى غير الحقيقة مستحيل. وقولهم: إن المريض يجد الحلو مرًّا. فلا كذلك. بل مرارة فمه تغلب حلاوة الحلو، فيجده مرًّا. ولهذا يجده الصحيح حلوًا.

وقولهم: إن الأرض قد تُرى ماءً والواحد قد يرى اثنين فنقول: هذا خيال يظهر له ونحن نقول بأن الخيال يكون ولكن الحقيقة أيضًا كائن[٣].

---

(١) ليدفعوا: الأصل (٢) وما لا نراه يحتمل: الأصل (٣) الصواب: كائنة.

مسألة [٣]

الأسباب التى يعرف بها العباد الأشياء

اختلف الناس فى الأسباب التى يعرف بها العباد الأشياء.

قال عامّة «أهل السنّة والجماعة»: هنّ ثلاثة: الحسّ والخبر والاستدلال.

وقال قوم من الفلاسفة من جملة «الدهرية»: إن الأشياء لا تُعرف إلاّ بالحسّ.

وقال قوم من «الروافض» وهم «الجعفرية»: لا تُعرف الأشياء إلاّ بالحسّ والإلهام.

وقالت «الإمامية» من «الروافض» لا تُعرف الأشياء إلاّ بالحسّ والخبر. لكن قالوا: خبر مَن لا يتصوّر منه الكذب. وهو الإمام الذى عُصم من الكذب وأخبار الله تعالى وأخبار الرسل -صلوات الله عليهم- دون خبر[1] غيرهم.

فمن قال: لا يقع العلم إلاّ بالحسّ يقول: إن الأخبار تحتمل الكذب والعلم لا يقع إلا بالصدق فلا يقع العلم بالخبر. وهؤلاء ينكرون الصانع وينكرون الرسل -صلوات الله عليهم- وخبر غير الله تعالى وغير الرسل يقولون. إنه يحتمل الكذب وكذلك لا يقع بالاستدلال لأن الاستدلال يحتمل الخطأ ولهذا يكون الإنسان زمانًا على مذهب ثمّ يعرض عنه لظهور خطئه عنده. فظهور خطئه هو لظهور خطأ استدلاله، وإذا كان محتملاً الكذب للخطإ؛ لا يقع به العلم لأنه لا يقع العلم إلاّ بالصائب من الدلائل. وكذا يقول من يقول إن العلم لا يقع إلا بالحسّ، وبخبر مَن لا يحتمل خبره الكذب، وبالإلهام[2] لا غير. يقول: هكذا إلاّ أنه يقول: إن الله تعالى قد يُلهم الإنسان علم شىء من غير سبب[3] قال الله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن

---

(١) فى الأصل: خبرهم غيرهم.. (٢) قوله وبالإلهام غير صحيح لاحتمال أنه من الوسوسة.

(٣) يرد هذا: قوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]...

رَبِّهِ﴾ [الزمر: ٢٢]. والدليل لأهل السنّة والجماعة: هو أن الأخبار سبب لوقوع العلم بطريق الضرورة. وعليه إجماع العقلاء فإن الإنسان إذا قال: إنّى جائع؛ يجب قبول خبره بطريق الضرورة. فإنه لو لم يُقبل خبره يموت جوعًا فيجب قبول خبره بطريق الضرورة؛ صيانةً لروحه. والعقلاء بأجمعهم يقبلون خبره وكذلك إذا قال: إنّى مريض. وكذلك إذا ضُرب فصاح. فقيل: لماذا تصيح؟ فيقول: للألم؛ يُقبل خبره وكذلك الأشياء الضارّة من النافعة لا تُعرف إلاّ بالخبر. فلو لم تقبل الأخبار يؤدّى [عدم قبولها] إلى فناء العالَم. ويقال لِمَن يقول إن العلم لا يقع بالخبر: ماذا قلتَ؟ فإن قال: قلتُ إن العلم لا يقع بالخبر. فنقول: إنه قد وقع لك العلم بخبرى حيث عُدتَ بخبرى إلى ما تقدّمتُ به. وكذا الاستدلال سبب لوقوع العلم بطريق الضرورة فإنك إذا مررتَ بمفازة ليس فيها بناء ثمّ مررتَ بها بعد ذلك فرأيتَ فيها بناء مُوقَفًا تستدلّ به على البانى ضرورةً وإن لم تُشاهد البانى ولا أخبرك به أحد. وكذلك لو رأى شيئين متفرّقين ثمّ رآهما بعد ذلك مجتمعين؛ يعلم أنهما اجتمعا وإن لم يعاين الاجتماع ولا أخبره بذلك أحد. وكذلك لو رأى شيئين مجتمعين ثمّ رآهما متفرّقين ولم يعاين الافتراق؛ يعلم افتراقهما ضرورةً. ويقال لمن يقول إن العلم لا يقع إلاّ بالحسّ: بِمَ علمتَ هذا فإن قال: بالحسّ. وليس يُمكنه أن يقول إلاّ هذا؟ فإن طريق العلم عنده الحسّ لا غير فنقول: إن ما قلتَه باطل فإنك لو علمتَ بالحسّ أن العلم لا يقع إلاّ بالحسّ؛ لعلمنا نحن كما علمتَ؛ فإنّا نساويك فى الحسّ. فإنّا نرى جميع ما ترى أنت. فإن قالوا: أنتم تعلمون ولكن تكابرون؛ نقابلهم بمثل ذلك. فنقول: إنكم تعلمون بالحسّ أن العلم يقع بدون الحسّ لكن تكابرون، أو تعلمون أنه لا يمكن أن يُعلم بالحس أن العلم لا يقع إلا بالحس ولكن تكابرون. ثم نقول: بأىّ حسّ يقع لكم هذا العلم؟ فيتحيَّرون. وقولهم: إن الخبر يحتمل الكذب. [نقول] بلى، كما يحتمل الكذب يحتمل الصدق؛ فلا يجوز ردّه لاحتمال الصدق لأن الصدق واجب القبول فإذا ترجحت جهة الصدق على جهة الكذب يجب قبوله لاعتبار الصدق

وإذا ترجحت جهة الكذب. على جهة الصدق يجب ردّه لاعتبار الكذب. على أن كلّ خبر لا يحتمل الكذب، و[ليس] كذلك الخبر المتواتر [فإنه] لا يحتمل الكذب، على أن الخبر كما يحتمل الكذب كذلك الحسّ قد يغلط ثمّ الحسّ حجّة وهو الذى ليس يغلط فكذلك الخبر يكون حجّة إذا كان صدقًا.

وقولهم: بأن الاستدلال قد يخطئ. [نقول]، بلى ولكن الاستدلال الصحيح الصائب حجّة. ولكن بهذا يخرج[١] عن أن يكون حجّة كالحسّ. فإن قالوا: بمَ عرفتَ الصائب من الخطإ؟ فنقول: نعلمه ضرورةً كما نعلم الحسّ الصائب من الغلط. فإنه إذا رأى إنسانًا حيّا ثمّ رآه مقتولاً يعلم ضرورةً أنه قتله إنسان. أمّا وقوع العلم بالإلهام فكيف[٢] فقد يكون ذلك. ولكن من ادّعى وقوع العلم به؛ يكون دعواه خالية عن البرهان. فإن من قال: وقع فى قلبى أن هذا الشيء حلال ألهمنى الله سبحانه وتعالى ذلك. يُقال له: أنت تكذب فيما تقول. وليس له دليل يدلّ على صدقه. وكذلك قول[٣] مَن يقول إنه حرام: إن الله تعالى ألهمنى أنه حرام. فليس لأحدهما دليل يرجح قوله على قول صاحبه؛ فيؤدّى إلى وقوع المنازعة بينهما؛ فيؤدّى إلى الفساد.

مسألة [٤]

الشيء يدل على شكله ويدل على خلافه وضده

ثمّ الشيء كما يدلّ على شكله يدل على خلافه وضدّه. عند عامّة «أهل السنة والجماعة» وعامّة من يجعل الاستدلال حجّة. وبعضهم قالوا: إنه يدلّ على شكله لا غير. وهو قول بعض «الدهرية» وغرضُهم من هذا: منع الاستدلال على ثبوت الصانع. فإن الصانع ليس بشكل للعالَم. والعالَم يدلّ على الصانع - على ما نبيّن- ثم الدليل على أن الشيء يدلّ على خلافه وعلى ضدّه كما يدلّ على شكله: أن الافتراق يدلّ على الاجتماع قبله، وهو ضدّه. فالقتل يدلّ على القاتل والبناء على البانى وهو خلافه.

---

(١) ولكن بهذا لا يخرج: الأصل.
(٢) الأصل: بالإلهام قد يكون ذلك.
(٣) صدقة ويقول من يقول : الأصل.

مسألة [٥]

الحواس وكم هى

ثمّ الحواسّ خمسة عند عامّة العقلاء: حاسّة السمع وحاسّة البصر وحاسّة الذوق وحاسّة الشمّ وحاسّة اللمس.

وقال «إبراهيم النَّظَّام» من «المعتزلة»: إن حسّ الإنسان واحد وهو وجدانه المحسوسات.

وهو ليس بشيء؛ فإن الحسّ كذلك، ولكن السمع غير البصر، وكذا الشمّ غير الذوق. فهى خمسة ضرورةً.

وقال «عبّاد» من «المعتزلة»: الحواسّ سبعة هذه الخمس وحاسّة لذّة الجماع وحاسّة الآلام.

والصحيح ما قاله عامّة العقلاء لأن الحسّ فعل يكون طريق العلم، والأفعال التى هى طرق العلم هى هذه الخمس وهى السمع والبصر والذوق والشمّ واللمس، أمّا الجماع فليس طريق العلم، ولا الضرب دليل الألم. وذلك علم يقع ضرورةً.

مسألة [٦]

الأخبار وأنواعها

والأخبار أنواع أيضًا منها ما لا يحتمل الكذب وهى أخبار الله تعالى، وأخبار الرسول عليه السلام. وأخبار الله تعالى فى كتابه، وأخبار الرسول [فى] سنن الرسول. وكذا الأخبار المتواترة هى أخبار لا تحتمل الكذب عند عامّة «أهل القبلة» وعند «النّظام» من «المعتزلة»: الخبر المتواتر يحتمل الكذب[1]، وسائر الأخبار تحتمل الكذب. وقد ذكرنا هذا فى أصول الفقه.

---

(١) راجع المحصول فى أصول الفقه لشيخ الإسلام الإمام الأعظم فخر الدين الرازى.

مسألة [٧]

ما هو العلم

قال عامّة «أهل السنّة والجماعة» العلم: هو إدراك المعلوم على ما هو به.

وقالت «المعتزلة» العلم: هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه وقرارها عليه؛ لأن عندهم: ليس لله تعالى علم إنما العلم للعباد.

وعندنا: لله تعالى -علم على ما نبيّن- وما ذكرنا من الحدّ مستقيم فى حقّ الله تعالى وفى حقّ العباد، وما قاله «المعتزلة» مستقيم فى حقّ العباد لا غير. وإذا تكلّمنا بعد هذا أن لله تعالى علمًا؛ نبيّن أن الحدّ الصحيح ما ذكرنا ونُبطل حدّهم.

وبعض «أهل السنّة والجماعة» قالوا. إن العلم معرفة المعلوم على ما هو به.

وبعضهم قالوا. تبيُّن المعلوم على ما هو به.

وبعضهم قالوا ما ذكرنا. وهو أحسن.

وبعضهم قالوا: معرفة الشىء على ما هو به.

وهو باطل؛ فإنه يتّصل بمذهب «المعتزلة» فإن المعلوم معدوم عند الجميع، وهو ليس بشىء عند «أهل السنّة والجماعة» وهو شىء عند «المعتزلة» وبعضهم صحّحوا هذا الحدّ وقالوا: إن المعدوم إنما يُعلم إذا قُدّر موجودًا، فيعلم وهو موجود، والموجود شىء، ولكن مع هذا؛ تَرْكُ هذه العبارة واجب؛ فإنه[1] يوهم [صحة] مذهب «المعتزلة» ولا حاجة إليه.

---

(١) فإنه أى عدم ترك

مسألة [٨]

العلوم أنواع

ثمَّ العلوم أنواع: علم ضروري، وعلم مكتسب، وعلم مطلق لا ضروري ولا مكتسب عند «أهل السنّة والجماعة».

وعند «المعتزلة» نوعان: ضروري، ومكتسب. فالذى هو ضرورى: كالعلم الواقع بالحواسّ والآلام واللذَّات. والذى هو اختيارى ومكتسب: ما له فعل فى حصوله ولا يحصل إلاّ بضرب تعب ومشقة، وهو العلم الحاصل بالخبر والاستدلال. وكذلك ما يُعلم ببداءة العقول من غير روية وتفكُّر؛ فإنه ضرورى كالمجتمعيْن يُعلم ضرورةً أنهما لا يكونان متفرّقين حال اجتماعهما، وكذا المتفرّقان يُعلم ضرورةً أنهما لا يكونان مجتمعين حال افتراقهما. وأمّا العلم الذى ليس بضرورى ولا اختيارى: فهو علم الله تعالى وعند «المعتزلة» العلم نوعان: ضرورى واختيارى، وأنهم لا يرون العلم لله تعالى- على ما نبيّن-.

وبعض الناس قالوا: علم العباد كلُّه ضرورى؛ فإنه إذا أخبره إنسان بخبر وتأمل فى ذلك وثبت صدقه؛ يقع له العلم ضرورةً، وكذا إذا استدلّ على شىء؛ يقع له العلم ضرورةً. ولكن الصحيح ما قلنا، لأنه وإن كان هكذا لكن لا يقع العلم بالاستدلال والخبر إلاّ بنوع اختيار وكسب منه، فسمّيناه اختيارياً ومكتسبًا.

مسألة [٩]

تعريف العالَم

قال «أهل السُّنَّة والجماعة»: العالَم اسم لجميع الموجودات المحدثات وهى ثلاثة أشياء: الأجسام، والجواهر، والصفات.

وبعضهم قالوا: الأجسام والجواهر والأعراض.

وقال «أبو بكر الأصمُّ» من «المعتزلة» وبعض الفلاسفة: العالم الأجسام والجواهر، وأنكروا الأعراض.

وقال «ضرار» من «المعتزلة»: العالَم الأعراض: فحسب. والأجْسام أعراض مجتمعة. فعنده العالم أجسام وأعراض. وهو قول «الحسين النجّار» وهو من «القدرية»

ثمّ الجوهر اسم للجزء الذى لا يتجزّأ القابل للأعراض، سُمّى جوهرًا لأنه أصل الأجسام وجوهر الشىء أصله.

وقال «النَّظَّام» من «المعتزلة»: الجزء الذى لا يتجزّأ لا يتصوّر. وهو خطأ محض فإنه يُعرف ببديهة العقل أنه يتصوّر، فيكون العالم عنده أجساما وأعراضا أيضًا. وما قاله باطل لأن ما سوى الأعراض أشياء، وتلك هى الجواهر؛ لأن العرض لا يقوم بنفسه، وإنما يقوم بغيره، فإن الحركة لا تقوم إلاّ بالمتحرّك، والقيام لا يقوم إلاّ بالقائم. والشاهد دالّ عليه، وعليه إجماع العقلاء. وأمّا العرض فهو الصفة مثل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والألوان والأكوان والثقل والخفّة والاجتماع والافتراق واللين والخشونة والروائح والأصوات والسكون والحركة.

وعند «النّظام» الأعراض: هى الحركة والسكون. أمّا ما سواها كلّها فأجسام لطيفة: وما قاله «النّظام» فاسد لأن فيما قاله اجتماع الأجسام الكثيرة فى حيّز واحد. وذلك مستحيل؛ لأن الجسم الواحد متى شغل مكانًا لا يتصوّر حلول جسم آخر فى ذلك المكان، وهو يقول بتداخل الأجسام. وذلك باطل مستحيل أيضًا: بخلاف الأعراض فإنها لا تحلّ مكانًا حتى إذا حلّ عرض فى مكان لا يتصوّر حلول عرض آخر فى ذلك المكان- على ما نبيِّن-

مسألة [١٠]

القول فى الأعراض

ثمّ الأعراض عند «أهل السنّة والجماعة» مستحيلة البقاء.

وعند بعض «المعتزلة» و«محمد بن هَيصم» من جملة «القدرية» الأعراض باقية مثل الجواهر قالوا: إن البياض فى الشحم والسواد فى الغراب؛ باق مشاهد. وهو من جملة الأعراض وكذا فى سائر الأعراض إذ لا فرق بين جميع الأعراض.

وجه قول «أهل السنّة والجماعة»: أن الأعراض لو كانت باقية. لا تخلو إمّا أن تكون باقية بنفسها أو ببقاء، أو باقية لا بنفسها ولا ببقاء، لا جائز أن تكون باقية لا بنفسها ولا ببقاء؛ لأن هذا مستحيل ولو كان كذلك ما كان باق، لأن الباقى لا يخرج عن هذين. ولا جائز أن تكون باقية بنفسها؛ لأن المتحرّك متحرّك بغيره لا بنفسه وكذا القاتل والضارب وكذا الباقى ولأنه لو كان باقيا بنفسه ما تصوّر فناؤه. وهو يفنى، ولا جائز أن يكون باقيا ببقاء؛ لأنه لو كان باقيا ببقاء؛ لا يخلو، إمّا أن يكون البقاء قائمًا به أو بغيره، فإن كان قائمًا بغيره يكون ذلك الغير باقيا كالحركة إذا قامت بذات يكون ذلك الذات متحرّكًا لا غير، فلا يجوز أن يكون باقيًا ببقاء قائم بغيره ولا جائز أن يكون باقيًا ببقاء قائم به؛ فإنه يؤدّى إلى ما لا يتناهى، فيؤدّى القول به إلى ترك القول به. وذلك سفه. لا يقال ذلك لأنا قلنا: إن الصفة باقية ببقاء قائم بالصفة، فالبقاء صفة فيجب أن يكون ذلك البقاء باقيا ببقاء قائم به، والثالث والرابع كذلك، فيؤدّى إلى ما لا يتناهى؛ فيجب ترك القول به؛ فيُترك فى الابتداء.

والدليل على ثبوت الأعراض أنّا: نرى شيئين مجتمعين، ثم يفترقان. فإمّا أن يكونا مجتمعين لذاتيهما، أو لذات أحدهما، أو لمعنى، أو لا لذاتهما، أو ذات أحدهما ولا لمعنى، لا جائز أن يكون لذاتهما أو ذات أحدهما أو لمعنى؛

فإنه لو كان كذلك ما تصوّر مع بقاء ذاتيهما الافتراق، ولا جائز أن يكون لا لذاتيهما ولا لذات أحدهما ولا لمعنى فإن هذا قول ببطلان الاجتماع. فإن الاجتماع لا يتصوّر بدون ذلك. فعُلم أن الاجتماع كان لمعنى؛ وذلك المعنى غير الذاتين وهو العرض والصفة، فإن الإنسان ينتظر خروج زيد من الدار ولا شكّ أنه ينتظر وجود ما ليس بموجود، لأن وجود الموجود مستحيل فدلّ أنه ينتظر وجود أمر وراء ذاته وليس ذلك إلاّ العرض والصفة.

وأمّا الجسم: فعند «أهل السنّة والجماعة» أقلُّه جوهران وأكثره لا غاية له. وعند بعض «المعتزلة»: الجسم أقلُّه ثمانية جواهر وأكثره وله غاية[1] لأنهم قالوا: إن الجسم اسم للطويل العريض السميك عادةً ولا يثبت ذلك إلاّ بثمانية جواهر.

وعامّة «أهل السنَّة والجماعة» قالوا: إن الجسم ما له جسامة وإذا انضمّ جوهر إلى جوهر يثبت نوع جسامة، وقولهم: إن الجسم اسم لثمانية أبعاد، فذلك جسم وما ذكرنا جسم.

---

(١) فى الأصل: ثمانية جواهر وأكثره وغاية له هم قالوا...

مسألة [١١]
العالم محدَث

قال عامّة «أهل القبلة» وعامّة «أهل الأديان»: إن العالَم محُدَث أحدثه الله تعالى. لا عن أصل.

وقَالت «الدهرية» الذين ينكرون الصانع جلّ جلاله: إن العالم قديم.

وقال عامّة الفلاسفة: إن الصانع قديم والهيولى قديم أيضًا. والهيولى عندهم أصل العالم وطينته، منه خلق الله تعالى العالم.

وقال بعض الفلاسفة: الصانع قديم والأُسطقسات قديمة أيضًا. وعندهم الأسطقسات: الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة.

وقال بعض الفلاسفة: الصانع قديم والخلاء قديم. وهو المكان الذى خلق الله تعالى فيه العالم.

ثمّ الدليل على حدوث جميع العالم: أنّا نشاهد حدوث بعضها؛ فإن الثمار كلّها تَحدُث وكذلك الحيوانات وكذا النبات وكذا الألوان. هذه الأشياء تحدث. فإذا كان بعضها يحدث؛ يُعلم به حدوث ما سواها. إذ كلّها أجسام وأعراض وجواهر فإن الشيء دالّ على شكله؛ فإن بعض النبات إذا رأيناه يفسد؛ قضينا فى شكله بالفساد ولأن الأجسام لا تخلو عن الأعراض؛ فإنها لا تخلو عن الافتراق [وهو] يحدث بعد الاجتماع، والاجتماع بعد الافتراق، والحركة بعد السكون والسكون بعد الحركة. وكذا سائر الأعراض تبطل وتنعدم؛ فإن الحركة تبطل بالسكون وكذا سائر الأعراض: [يبطل] السكون بالحركة، والاجتماع بالافتراق، والافتراق بالاجتماع. فلو كانت الأعراض قديمة؛ لما تصوّر بطلانها؛ لأن القديم واجب الوجود فلا يتصوّر عليه البطلان والعدم؛ لأنه لو جاز عدمه فى المستقبل من الزمان جاز عدمه فى الماضى من الزمان؛ فلا يتصوّر العدم.

وهذا كما يجب أن الاثنين إذا ضُمَّا إلى واحد يكون ثلاثة، وإذا كان هذا واجبًا [فإنه] لا يتصوّر أن يوجَد زمان يُضمّ الاثنان إلى الواحد ولا يكون ثلاثة، فدَلّ هذا على أن الأعراض حادثة. والأجسام لا تسبق الأعراض لأنها لا تخلو عنها وما لا يسبق الحادث يكون حادثًا. ضرورةً، ولأن الأجسام لو كانت قديمة لا تخلو، إمّا أن تكون مجتمعة، أو مفترقة، أوْ لا مجتمعة ولا مفترقة أو مجتمعة ومفترقة، أو تجتمع تارةً وتفترق أخرى. لا جائز ألا تكون مجتمعة ولا مفترقة لأن المجتمع هو أن يكون أحد الأشياء بقرب شيء آخر، والمفترق أن يكون أحد الأشياء يبعد من شيء آخر إذ لا يستقيم أن يكون أحد الشيئين لا يبعد من صاحبه ولا يقرب منه يستحيل ذلك. ولا جائز أن تكون مجتمعة ومفترقة لأنه يستحيل ذلك أيضًا، إذ يستحيل أن يكون أحد الشيئين يقرب من الآخر ويبعد منه، ولا جائز أن تكون مجتمعة لأنّا نرى بطلان الاجتماع، ولو كان الاجتماع قديمًا ما تصوّر بطلانه بالافتراق- لما بينّا- وكذلك لا يجوز أن تكون مفترقة لأن الافتراق يبطل بالاجتماع، ولو كانت تجتمع تارةً وتفترق أخرى؛ فلا بدّ من أن يكون أحدهما هو القديم ولو كان كذلك لما تصوّر بطلانه.

فإن قالوا: الاجتماع هو القديم ولا يبطل بالافتراق بل يتكمن عند الافتراق، وكذا الافتراق لا يحدث بعد الاجتماع ولكن الافتراق كان كامنا؛ فظهر. وهكذا يعترضون على جميع الأعراض، وكذا الثمار كانت كامنة فى الأشجار، والأشجار فى الحبوب. فهذا سؤالهم على العلل أجمع.

وسؤالهم الآخر أنهم يقولون: إنّا نقول بقدم الهيولى لا غير، لا بقدم كلّ العالم، والهيولى شيء واحد لا يتصوّر افتراقه ولا اجتماعه، وليس بقابل لعرض مّا، وليس بجسم ولا جوهر ولا عرض.

فنقول: لابدّ من أن يكون الهيولى جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا؛ لأنه من جملة العالم والعالم هذه الثلاثة، وإذا كان واحدا من هذه الثلاثة يكون حادثًا كسائر الأجسام والجواهر والأعراض، ولأنه لا يخلو عرض مّا- إن كان يخلو- عن الاجتماع والافتراق وهو الخفّة والثقل والحركة والسكون.

ثمّ نقول: لِمَ كان الهيولى أولى بالقدم من سائر العالَم من الأجسام والأعراض والجواهر؟

فإن قالوا: إنما وجب القول بقدمه؛ لأنّا لم نَرَ شيئًا يُخلق من غير شيء [نرى] كلّ شيء يُخلق من شيء آخر، ولما لم نشاهد خلق شيء من غير شيء؛ قضينا على العالم أنه لم يُخلق من غير شيء بل خُلق من شيء. فاضطررنا إلى القول بالهيولى فتكون الأشياء مخلوقة منه، والهيولى عند الفلاسفة للعالم كالقطن للثوب.

فنقول: إن خلق الشيء من الشيء هو تغيير ذلك الشيء، وهو تبديل الأوصاف بأن يُجعل المفترق مجتمعًا والمجتمع مفترقًا والخشب كُرسيا والشعر لِبدا، أو إخراج الشيء من الشيء أو إيجاد الشيء من الشيء. والتغيير مستحيل فى الهيولى لأن تغيير الشيء الواحد مستحيل، ولأن التغيير إلى أن يصير الواحد أشياء؛ مستحيل. وكذلك إخراج الشيء منه مستحيل، وإيجاد الشيء من الشيء مستحيل: فدلّ: أن خلق الشيء من الشيء: إيجاد ذلك الشيء فى الحقيقة، وأمّا القول بالكمون فقول فاسد؛ لأنه يستحيل كمون الشجرة فى الحبّ مع كبر الشجرة وصغر الحبّ وكذلك كمون الثمار الكثيرة فى الشجرة الصغيرة مستحيل، ولأنه لا يخرج من الحبّ عين الشجرة بل يخرج بعد ذلك بأزمنة، وكذا لا يخرج من النطفة الحيوان بل يخرج شيء آخر. وهو خروج فى الظاهر، وفى الحقيقة؛ حدوث. ثم الآدمى يوجد شيئًا فشيئًا خارج الأم[1] وهذا يدل على أن القول بالكمون باطل، وكذا الافتراق لا يجوز كامنا حالة الاجتماع لأن الافتراق عبارة عن البعد بين الشيئين، والاجتماع عبارة عن القرب. فلو كان كامنا فيه كان بعيدا من صاحبه قريبًا منه فى حالة واحدة. وهو مستحيل، ولأن الافتراق عرض، وهو مستحيل البقاء -على ما بيّنّا- فلا يتصوّر كمونه.

فإن قالوا: لماذا جاز أن يبقى العالم هكذا. يجتمع تارة ويفترق أخرى إلى ما لا نهاية له وهو الحدّ؟ ولماذا لا يجوز أن يكون قديمًا هكذا، يفترق تارة ويجتمع أخرى؟

(١) خارج الأم دل أن القول بالكمون: الأصل.

فنقول: لما قلنا إن القديم لا يرد عليه العدم. وقد ورد. دلّ أنه ليس بقديم، أمّا الحادث فيجوز أن يبقى أبدًا بإبقاء من هو باقٍ أبدًا.

فإن قالوا: العالم متناهٍ أو غيـر متناهٍ.؟ فنقول: العالم مخلوق وكلّ مخلوق متناهٍ، فالعالم يكون متناهيا لا محالة.

فإن قالوا: لما كان العالم متناهيا. ففى أىّ موضع هو فإن الجسم يحتاج إلى المكان والعالم أجسام؟ فنقول: العـالم أجسام فى غـير مكان؛ لأن المكان من جملة العـالم. فإن المكان إمّا أن يكون هواءً أو جـسما لطيـفًا غيـر الهواء، أو كثيفًا. والهواء من جملة العالم وهو جسم لطيف وكذا سائر الأجسام اللطيفة.

فإن قالوا: هذا غير متصـوّر وهو كون جسم فى غير مكان. فنقول: بطريق الضرورة يجب القول به.

فإن قالوا: ما وراء العالم؟ ولو أراد الإنسـان أن يدخل فيه أو يُدخِل فيه يده هل يقـدر؟ فنقـول: لا، لأن دخـول الجسم لا يتـصـور فى الجـسم اللطيف خصوصًا إذا كان الداخل كثيفًا، والإنسان جسم كثيف وكذا أطرافه.

ثم لهـذا العالَم صـانع وهو الله تعالـى عند عامّـة العقـلاء غيـر «الدهرية» والدليل علـى ذلك: أنه لما ثبت أن العـالم حـادث؛ فـلا بـدّ من أن يكون له مُحـدِث لأن حدوث شىء من غير إحـداث مُحدِث؛ مـستحيل. فـإن حدوث البناء من غيـر بانٍ مستحـيل، وكذا حدوث المكتوب من غـير كاتب مسـتحيل ولأنه لا يخلو، إمّا أنه حـدث بنفسه أو حدث بإحداث مُـحدِث، ولا جائز أن يحدث بنفســه لأنه مستحيل -لما بيّنّا- لأنه لو حدث بنفـسه لم يكن حدوثه فى زمان دون زمـان أوْلى. فيـؤدى إلى أن لا يحدث. فـدلّ أنه حادث بـإحداث مُحـدِث مختار اخـتار إحداثه فى زمان خـاصّ، ويستحيل أن يحـدُث بإحداثه نفسَه، لأنه حدث بإحداث مُحدِث. وليس ذلك إلاّ الله تعالى.

مسألة [١٢]

الله واحد لا شريك له جل جلاله

قال عامة «أهل القبلة»: إن الله واحد لا شريك له.

وقالت «المجوس»: إن صانع العالَم اثنان «يزدان» و«آهرمن» فما كان من الخير يخلقه يزدان وما كان من الشرّ يخلقه آهرمن، ويزدان هو الله تعالى، وآهرمن هو إبليس.

وبعضهم قالوا: كلاهما قديم. وبعضهم قالوا: يزدان قديم وآهرمن حادث، حدث من فكرة رديّة حدثت من يزدان. وقالوا أقاويل فاسدة.

وقالت «المانوية» و«الديصانية»: إن صانع العالَم اثنان نور وظلمة. فما كان من الخير فمِن النور، وما كان من الشرّ فمِن الظلمة.

وبعضهم قالوا: كلّ واحد منهما قديم، وكل واحد منهما حيّ يفعل ما يشاء بالاختيار. وقال بعضهم: النور قديم والظلمة حادثة. وقال بعضهم: النور حيٌّ والظلمة ميتة تفعل الظلمة ما تفعل؛ بالطبع. ولهم أقاويل متناقضةٌ. ويُعرف بطلان مذاهبهم بالتناقض.

وقالت «النصارى[1]»: صانع العالم ثلاثة. كما قال الله تعالى خبرًا عنهم: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣].

ولكن بعضهم قالوا: هو ثلاثة أشخاص: الله والمسيح والروح. وبعضهم قالوا: شخصان وصفة فهو الله والمسيح والعلم. وقالوا: كان فى الابتداء لاهوتًا ثم صار ناسوتًا. أى كان إلهًا فصار إنسانًا، ثم اختلفوا فى كيفية صيرورته ناسوتًا. فقالوا: صار ناسوتا. بطريق الامتزاج بأن امتزج اللاهوت وهو الله تعالى بالناسوت وهو عيسى فصارا شيئًا واحدًا، كما يمتزج النار بالفحم فيصير جمرة فالجمرة لا تكون إلاّ نارًا وفحمًا فكذا هو. وبعضهم

(١) الكاثوليك والبروتستانت، أما الأرثوذكس فيقولون: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ٧٢].

قالوا: ما كان ذلك بطريق الامتزاج بل كان ذلك بطريق الظهور. بظهور آثار الألوهية فى عيسى[١].

وتستحيل الألوهية في عيسى. لأنه نفى عن نفسه علم الساعة بقوله: «وأما ذلك اليوم وتلك الساعة؛ فلا يعلم بهما أحد إلا الله وحده» وهذا يبطل الامتزاج. وظاهر أن الله تعالى يعرف ثم لأنه لا يصلح أن يكون حادثًا لأن الحادث لا يحدث إلاّ بإحداث مُحدث ولا مُحدث غيره فيستحيل أن يكون حادثًا فيكون قديمًا ضرورة، ولأن الله تعالى واجب الوجود لما بيّناه أنه لا بدّ للمحدَثات من مُحدث وما كان واجب الوجود يستحيل عدمه وإذا استحال يتعيّن القدم. وهو باقٍ أيضًا لأن القديم يستحيل عدمه لأن القديم واجب الوجود ولأنه لو جاز عدَمه فى زمان، جاز عدمه فى زمان آخر فيبطل القدِم. وهو عالم قادر حىّ لأن هذه المصنوعات مع عجائب صفاتها واختلاف صورها؛ لا يتصوّر وجودها إلا من فاعل مختار، والاختيار يستحيل إلاّ من حىّ لأن الاختيار يبطل بفوات الحياة ولا يتصوّر الاختيار من غير حياة ولأن الحياة من صفات الكمال والموت من صفات النقصان والله تعالى هو المتناهى فى الكمال فيستحقّ كلّ صفة هى من صفات الكمال، وكذلك المصنوعات المختلفة صورها البديع صفتها لا توجَد إلاّ من فاعل عالم قادر ولأن العلم والقدرة من صفات الكمال والجهل والعجز من صفات النقص والهوان، والله تعالى مستحقّ للكمال منزَّه عن النقص والعيب فثبت كونه عالمًا قادرًا.

والفلاسفة الذين قالوا بالصانع اختلفوا. فقال بعضهم: يفعل ما يفعل بالاختيار. وهؤلاء يقولون: إنه عالم قادر حىّ، وبعضهم قالوا: يفعل ما يفعل عن طبع. فعند هؤلاء ليس هو قادر عالم. وقالوا: إنه يفعل بالطبع كالنار، وهو فاسد لأن فعل الطبع غير معقول لأن الطبع غير معقول. وقولهم: إن النار تفعل عن طبع فلا كذلك، بل الله تعالى يخلق فيها فعل الإحراق فتحرق[٣] [وكذلك] فعل النُّموّ.

---

(١) راجع كتاب أقانيم النصارى تأليف دكتور أحمد حجازى السقا.

(٢) الأصل: فى عيسى... ظاهر أن الله تعالى يعرف أن... ثم لأنه لا يصلح.

(٣) الأصل: فتحرق.... فعل النمو.

مسألة [١٣]

الله تعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء

قال عامة «أهل السنة والجماعة»: إن الله لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء وهو قول بعض(١) «أهل الأديان».

وقال عامة «اليهود»: إنه جسم فى صورة الآدمى لحم ودم ويحكون عن دانيال أنه قال: «رأيتُ قديم الأيام أبيض الرأس والبدن جالسًا على العرش واضعًا قدميه على الكرسى» يقولون: وجدنا فى أسفار دانيال هكذا، ويكذبون(٢) فيما يقولون.

وقال «مُقَنَّع» الملعون: إن الله تعالى أرى نفسه(٣) على صور مختلفة فى أيام مختلفة تارة على صورة آدم، وتارة على صورة إبراهيم، وتارة على صورة نوح، وتارة على صورة عيسى، وتارة على صورة محمد عليه السلام، والآن يُريكم نفسه على صورتى. فكان يدعى الربوبية بهذا الطريق.

وقالت «الكرامية» و«مقاتل بن سليمان» و«هشام بن الحكم»: إنه جسم ولكن قال بعضهم: على صورة الآدمى لحم ودم. وقال بعضهم: إنه نور. وقال بعضهم: إنه كالبلّورة فى الصفاء. وأوّل من قال بالجسم من«أهل القبلة» «هشام بن الحكم». وقال بعض «الصوفية»: إنه تحل صفة من صفات الله تعالى بالمشاهد. وهو الغلام الأمرد الحسن الوجه. وهؤلاء يلقَّبون «بالحلولية» ولهذا سموه شاهدًا. فإنهم يقولون: إنا نشاهد تلك الصفة التى حلت به من صفات الله تعالى ونعانقه ونقبله لأجل تلك الصفة، وهذا القول قريب من قول

---

(١) الصحيح: هو قول جميع أهل الأديان. فإن فى القرآن: ﴿ليس كمثله شىء﴾ وفى التوراة: «ليس مثل الله» ونفى المثلية آياته فى التوراة كثيرة جدًا. [تث ٣٣ : ٢٦]

(٢) لم يكذبوا فى النقل عن دانيال: فإن النص فيه هكذا: «وجلس القديم الأيام. لباسه أبيض كالثلج، وشعر رأسه كالصوف النقى، وعرشه لهيب نار، وبكراته نار متقدة» [دانيال ٧: ٩]. وما رآه دانيال رآه فى حلم الليل.

(٣) الذى كان يظهر «ملاك» ويتكلم بالنيابة عن الله.

«النصارى» بل هو شر منه. فإنهم قالوا: آثار الربوبية ظهرت فى عيسى عليه السلام خاصة.

وهم قالوا: آثار الربوبية ظهرت فى كلّ شخص أمرد. وهذا يوجب أن يكون ظاهرًا فى الأمرد من الكفار. وهذا قولهم.

وقال بعض «الكرّامية»: إنه جسم تسميةً لاحقيقةً. وقالوا: جسم لا كالأجسام وعند «أهل السنة والجماعة» وعامة «المعتزلة» و«الأشعرية» ليس بجسم؛ تسميةً. وعند «أهل السنة والجماعة»: الله تعالى يسمَّى شيئًا، ويسمَّى نفسًا، ويسمَّى ذاتًا. وعند «جهم بن صفوان» والفلاسفة الذين يقولون بالصانع: لا يسمَّى شيئًا ولا نفسًا ولا ذاتًا، ويسمى موجودًا، بلا خلاف.

ثم الدليل على أنه لا يماثله شىء: أن مثل الشىء هو ما يماثله فى الصفات الذاتية، أما ما يماثله فى بعض الصفات التى هى من صفات الذات فليس بمثل، فإن البياض خلاف السواد وهو يماثله فى صفات كثيرة، وهو كونه عرضًا وكونه مستحيل البقاء[1]؛ لا أنه يماثله فى جميع الصفات الذاتية. والبياض لأنه مثل البياض، والسواد مثل السواد، يماثل فى جميع الصفات الذاتية، والبياض وإن كان صفة - والصفة لا تقبل الصفة ولكن نصفه بصفة- لا تقوم به بل يقوم بالواصف كالمعدوم يوصف بصفات تقوم بالواصف. فإن المعدوم يقبل الصفة لأنه ليس بشىء، والله تعالى لا يماثل شيئًا من المخلوقات، ولا المخلوقات تماثله فى الصفات الذاتية، لأن الله تعالى قديم فى صفاته الذاتية والعالم محدث. فلا يماثله فى الصفات الذاتية، فإن القدم صفة ذات للقديم، والحدوث صفة ذات للمحدَث، والصفة الذاتية ما يستحيل وجود الذات بدونها. كالتركيب للمركَّب؛ صفة ذاتية لا يتصور وجود المركَّب بدونه. والجواهر كلها أمثال؛ لأن بعضها يماثل البعض فى الصفات الذاتية لأن صفاتها الذاتية لا تتجزأ وتقبل الأعراض. والجواهر فى هذه الصفات متماثلة، وإنما تخالف الجوهر بعضها بعضًا باعتبار الصفات التى تقوم بها، حتى إن الكلب

---

(١) الأصل: البقاء لأنه لا يماثله.

يماثل العنز فى الجواهر ويخالفه فى الصفات[١] وإذا لم يكن الله تعالى متماثلاً لشىء من المخلوقات، يجب أن لا يكون جسمًا لأن الجسم هو الجواهر المجتمعة -على ما بينّا- والأجسام يماثل بعضها بعضًا فى الجواهر -لما بينّا- فيستحيل أن يكون الله تعالى جسمًا ولأنـا بيّنا بالدلائل أن الله تعالى واحد والجسم أقله اثنان وأكثره كثير يتعذر حصره على العباد؛ فيستحيل أن يكون جسمًا.

فإن قالوا: إن الله تعالى فـاعل وما شاهدنا فاعلاً إلا جسمًـا كما لم نشاهد إلا حيًا قادرًا عالمًا ثم قضينا بكونه حيًا قادرًا عالمًا فيجب القضاء بكونه جسمًا.

فنقول: مـا قضينا بكونه حـيًا قادرًا عـالمًا؛ لأنًا لم نشاهد فـاعل الفعل عن اختيار إلا حيًـا قادرًا عالمًا. لأنا كما لم نشاهد الفاعل عن اختـيار إلاّ حيًا قادرًا عالمًا نشاهد[٢] من يمرض ويموت ويـنام. ثم لم نقض بمثله فى حق الله تعالى وإنما قضـينا بكونه حيًا قـادرًا عالمًا لأن الفعـل عن اختيار عـلى ترتيب حسن؛ يستحيـل وجوده من غير الحىّ القادر العالم، ولأن الله تعـالى بين فى كتابه أنه حى قادر عالم وثبت كتابه بدليل ضـرورى، وهو إعجاز الخلق عن الإتيان بمثله نظمًا وإخبارًا - على ما نبين- وليس فى ضـرورة وجود الفعل عن اختيار على ترتيب حسن أن يكون الفـاعل جسمًا بل يقـتضى كونه موجـودًا لا غير. وفى الشاهد: حصـول الفعل عن جسم هو حصول منه، من حـيث إنه موجود، لا من حيث إنه جسم. والله تعالى موجد الأفعال كلها -على ما نبين- ولا يجوز أن يسمى جسمًا؛ لأنه لم ير ذلك فى كتـاب الله تعالى، ولا فى خبر مشهور، وهو عند أهل اللغة اسم لمن له جسامة وضـخامة. وذلك لا يكون إلا باجتماع الجواهر، والله تعالى منزّه عن ذلك، ولأنه لفظ مركب، والله تعالى يتعالى عن التركـيب. ولا يصح تسميـته به بخلاف الشىء، والـنفس؛ فإنه ورد ذلك فى كتاب الله تعالى. قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩] وقال تعالى خبرًا عن عـيسى عليه السلام: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَا أَعْلَمُ مَا

---

(١) الأصل: فى الصفات وهو . . . . وغيره وإذا

(٢) نشاهد إلا من يمرض: الأصل.

فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] ولأن الشىء ينبىء عن الوجود لا غير، ولا يُنبىء عن شىء آخر؛ لأنه إذا قيل: لا شىء؛ يقتضى النفى والعدم؛ فإنه إذا قيل: لا شىء فى الدار؛ يكون نفيًا للموجود أصلاً. وكذا النفس اسم للموجود لا غير، يُقال: نفس الكلام ونفس المسألة ونفس الإيمان؛ فكذا الذات اسم للموجود لا غير. والدليل «لأهل القبلة» قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾ وليس مثله شىء سواء؛ فإنه لا فرق فى اللغة بين أن يقال: ليس فلان مثل فلان وليس فلان، كمثل فلان. والكاف لتحقيق النفى؛ لأن حرف «كاف» للتشبيه ككلمة «مثل» والدليل عليه: قوله تعالى ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣]، والجسم ليس بشىء واحد حقيقة؛ فإنه أشياء.

فإن قالوا: إذا لم يكن جسمًا، يكون جوهرًا؛ لأن الموجودات أجسام وجواهر وأعراض، وإذالم يكن جسمًا، ولا يستقيم أن يكون عرضًا؛ يكون جوهرًا، وهو قول بعض الفلاسفة فنقول: الموجودات المحدثات المخلوقات هكذا ثلاثة أنواع والله تعالى قديم والقديم خلاف المحدَث وليس بمثل له فيجب أن لا يكون جوهرًا ولا جسمًا، ولأن الجوهر ما يقبل الأعراض من التركيب وغيره، والله تعالى منزه عن ذلك فيستحيل أن يكون جوهرًا. فإن قالوا: هل تقولون: إن الله تعالى محدود مقدَّر ذو نهاية؟ نقول: لا. لأن هذا حدّ الجسم أو الجواهر وهو خلافهما. فإن قالوا: هل تقولون: إن العالم ضد الله تعالى؟ فنقول: لا لأنه ليس لله تعالى ضد، إذ ضد الشىء ما يقابله ويعارضه، كالبياض والسواد والحلاوة والمرارة، وليس لله معارض ومقابل. فإن قالوا: هل تقولون: إن العالم خلاف الله تعالى. فنقول: بعضهم قالوا ذلك وقالوا: معناه أنه يخالفه فى الصفات الذاتية وبعضهم قالوا: نقول ليس بمثل له ولا نزيد عليه. فإن قالوا: قد وُجدت دلائل الأجسام فإنه يوصف بالإتيان قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠]. وقال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]. ويوصف بالاستواء على العرش قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى

عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] والإتيان والاستواء على المكان؛ من صفات الجسم. وكذلك يوصف بأن له أيادى وأعينا قال الله تعالى ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: ٧١] وقال: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] وهذا من أمارات الأجسام. وقد رُوى عن النبى ﷺ أنه قال: إن الله تعالى ينزل إلى سماء الدنيا ليلة النِّصف من شعبان. والنزول من صفات الأجسام. والأحاديث كثيرة دالة على كونه جسمًا. تركنا ذكرها؛ لأنا نذكرها بانفرادها فى كتاب على حدة ونجيب عنها. والجواب ما بيناه أنه يستحيل أن يكون جسمًا وما ذكرتم لا يدل على أنه جسم، أما قولكم فى كتاب الله تعالى وأحاديث رسوله دليل على أنه جسم. فنقول: لا. كذلك قولهم: أنه يوصف بالإتيان والاستواء. فنقول: نصفه بذلك كما وصف الله تعالى به نفسه وهو الصحيح من مذهب السنة فإنه لابد من الوصف بما وصف الله نفسه به ولكن هذه الصفات ليست من صفات الأجسام؛ فإن الإتيان ليس بانتقال لا محالة الذى هو من صفات الأجسام، بل الإتيان يُذكر ويُراد به الظهور قال الله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]. وقال: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [الحشر: ٢]. معناه -والله أعلم-: ظهرت آثار سخطه فى بنيانهم، وظهرت آثار قدرته وقهره فيهم وكذلك مَن جاء من مكان بعيد إلى بلدة وظهرت البلدة يُقال: جاءت البلدة فكان معنى قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] أى ظهر ذلك، لأن الله تعالى يُرَى فى الآخرة عند «أهل السنّة والجماعة» أو ظهرت آثار قدرة ربك من الجنة والجحيم. وخص ذلك باليوم؛ لأن هذه الآثار بالكمال يومئذ، وهو يوم القيامة. وهكذا معنى قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]. فإن قالوا: الإتيان حقيقة هو الانتقال، ويجب حمل الكلام على الحقيقة، وإضافة الإتيان والظهور إلى قدرة الربّ؛ ترك الحقيقة، وإضافة الإتيان إلى غير ما أضاف الله تعالى إليه؛ فلايكون ذلك خروجًا عمّا ألزمنا. فنقول: الإتيان حقيقة للظهور لا للانتقال. ولهذا يُستعمل فى الصفات والأجسام، يُقال: جاء المرض وجاءت

الصحة وجاء الحمار وجاء السحاب. والأوصاف[1] لا يتصور منها الانتقال وإنما يتصور منهـا الظهور؛ دل على أن حقيـقته للظهور. ولهذا لا يُقـال: جاء كذا بمجرد الانتقال ما لم يظهر.

وقولكم: إنكم أضـفتم الإتيان إلى غـير ما أضاف الله تعـالى. فنقول: إذا قلنا: إن معنى قـوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ أى ظهر ربّك للنـاظرين؛ لا ينمحى هذا السؤال إنما ينمحى هذا إذا قلنا: جـاء ربّك إذا جاءت آثار قدرته. أى: ظهرت والجواب عنه أن يُقال: بلى هكذا لكن هذا يُستـعمل عند أهل اللغة يُقال: جاء الأمير إلى بلدة كذا إذا جاء عسكره وجاءت المدينة إذا ظهرت أراضيها ومراعيها فلما كـان مستعـملا يستـقيم حمل الكلام عليـه، كالمجاز المستـعمل. على أن اعتـمادنا على الجواب الأوّل. وكـذا الاستواء ليس من صـفات الأجسـام فإن الاستـواء هو الاستيلاء علـى الشيء والقهر عليـه وهذا هو الحقيقـة. قال الله تعالى ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [القصص: ١٤]. معناه والله أعلم تقوى حـاله بتمام البنيـة، ويُقال استوى أمـر فلان إذا تناهى، ومنه المستوى على الكرسى وهـو القاعـد عليه. وهو عـبـارة عن الاستـيلاء فـإنه يقال: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩] والله أعلم أى استولى عليه بعد خلقه. والله تعالى مـستول على جميع العـالم إلا أنه خص العرش بالذكر لأنه أعظم الأشياء وأشرفها وأعلاها. فاستـولى عليه بعد خلقه باستيلاء قديم قائم بذاته كما خلق الله تعالى العالم وأوجده بإيجاده القديم؛ فكذا هذا.

وأمّا حديث النزول:

بعضـهم قالوا: إن هذا الحديث ليس بمشـهور وهذامن باب العلم والعلم لا يثبت إلا بخبر مشهور؛ فـلا يكون هذا الخبر حجة فى هذا الباب. على أنه إن ثبت النزول فليس النزول من صفات الأجسـام. فإن النزول ليس بانتقال بل هو اتصال أثر الشيء بالشيء أو اتصال الشيء بالشيء يقال: نزل بفلان المُلاء ونزل

(١) الأصل: الأوصاف لا يتصور منها الانتقال، إنما يتصور منها الظهور دل أن حقيقته.

إليه المرض ونزل به وليس هذا بانتقال وكذا يقال: نزل إلى سخطة فلان ونزل فيَّ سخطةُ فلان ونزل إلى غضب فلان بى. أى اتصل بى أثر غضبه، وقام بى أثرُه. فيكون معنى قوله: إن الله تعالى ينزل إلى سماء الدنيا ليلة النصف من شعبان فإن هذه ليلة يُقسّم فيها أرزاق العباد ويكتب فيها الآجال قال الله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ۝ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ**﴾ [الدخان: ٣ - ٥]. وهى ليلة النصف من شعبان بإجماع «أهل التفسير».

فإن قالوا: هذه إضافة للنزول إلى غير ما أضاف رسول الله - تعالى- إليه. فنقول: بلى هكذا ولكن هذا مستعمل بين «أهل اللُّغة» لما بيّنا أنه يقال: نزل فى غضب فلان وسخطة فلان، أى اتصل بى آثار سخطه وغضبه لا عينه.

وسائر الأحاديث تذكر فى كتاب على حدة. وهذا الجواب كاف وعليه الاعتماد؛ لأنا لا نجوز رد الأحاديث وإن كانت من جملة الآحاد لاحتمال الصدق.

وأما اليد فنقول به كما قال الله تعالى ولكن نقول: صفة خاصة، وأما العين فبعض «أهل السنة والجماعة» أثبتوا العين، وبه قال «الأشعرى» وبعضهم لم يثبتوا. وكتاب الله تعالى يدل على الثبوت، ولكن عينه ليست بجارحة، بل هى صفة خاصة.

وهل يجوز إطلاق هذه الصفات بلسان سوى لسان العرب؟

بعض «أهل السنة والجماعة» قالوا: يجوز ذلك ولكن بشرط أن لا يعتقد أنه جارحة، وبعضهم احتاطوا. وقالوا: لا يجوز. وهو الصحيح.

مسألة [١٤]

ليس لله تعالى جهة

قال «أهل السنّة والجماعة»: ليس الله تعالى على المكان. لا على العرش ولا على غيره، وهو ليس فوق العرش، وليس له جهة من الجهات.

وقالت «الحنابلة» و«الكرامية» و«اليهود» ومن يقول إنه جسم: إنه تعالى مستقر على العرش. لكن بعضهم قالوا: له ست جهات كما لسائر الأجسام.

وقال بعضهم: له جهة واحدة لا غير. استقر بها على العرش. وقال بعض «المعتزلة»: إن الله تعالى فى كل مكان، وقالوا: نعنى به: أنه عالم بكل مكان. وقالت «الفلاسفة»: إنه فى كل مكان وكل جسم -على الحقيقة- وقال «الحسين النجار» وهو من جملة «المعتزلة»: إنه فى كل مكان على الحقيقة. وهو مثل قول «الفلاسفة».

والدليل على أنه ليس لله تعالى مكان بل هو على الصفة التى كان عليها قبل خلق المكان: أنا لو قلنا إنه صار بعد خلق العالم على المكان وهو العرش؛ حصل فى ذاته التغير وهو الانتقال من مكان إلى المكان، والقديم لا يتصور عليه التغير والانتقال، لأنه واجب الوجود بجميع صفاته ولأن الانتقال إلى المكان والاستقرار عليه؛ من صفات الأجسام، وقد ذكرنا أنه ليس بجسم فيكون الكلام فى هذه، كالكلام فى المسألة الأولى التى قبل هذه المسألة. فإن تعلقوا بقول الله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] فالجواب عنه ما بينا. وجواب آخر أن نقول: إن الله تعالى قال فى موضع آخر ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧] فهذه الآية تدل على أنه ليس على العرش. وقال الله تعالى ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِى السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] وقال: ﴿وَهُوَ الَّذِى فِى السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِى الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] فدلنا:

أن مُراد الله تعالى من هذه النصوص ليس بيان المكان، ولكن المراد منه- والله أعلم-: أنه مستول على العرش وعلى جميع العالم. وهكذا الدليل على مَن قال: إنه فى كل مكان على الحقيقة. واحتج بقول الله تعالى ﴿**مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ**﴾ [المجادلة: ٧]. الآية نقول له: ﴿**الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ**﴾ [طه: ٥]. وقال ﴿**أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ**﴾ [الملك: ١٦] فهاتان الآيتان تدلان أنه ليس فى كل مكان؛ فدلت الآيات كلها أن المراد منه: أنه مستول على جميع العالم.

وقال قوم من «الكرامية» وهم الذين يقولون: جسم -تسميةً-: إنه لا مكان له ولكن هو فى العلو، وأثبتوا له جهة واحدة واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾ [فاطر: ١٠] وقوله: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ**﴾ [الدخان:٣] وبقول النبى ﷺ: «أُنزل القرآن على سبعة أحرف» وبإعراج النبى ﷺ إلى فوق العرش، وبإجماع المسلمين حيث يسألون من الله تعالى ما يسألون إلا من جهة السماء. ويقولون: إن الله تعالى لما خلق العالم فلابد من أن يخلق العالم فى جهة من جهاته وإن خلقه العالم فى جهة من السفل من نفسه؛ أقرب إلى الحكمة، فيبقى هو فى جهة العلو، من غير تغير فى ذاته. هذه شبهاتهم.

فنقول: الله تعالى على الصفة التى كان عليها قبل خلق العالم أما قوله تعالى ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ**﴾ [فاطر: ١٠]. نقول: إن الحقيقة ساقطة العبرة ها هُنا لأن الكلام لا يتصور منه الصعود حقيقة خصوصًا كلام العباد فإنه لا بقاء له فإذا لم يُمكن العمل بحقيقة هذا الكلام فلم يُعلم مراد الله تعالى من ذلك حقيقة فيصير بمعنى المجمل فلا يبقى حجة. ثم نقول: المراد منه والله أعلم هو المجازى على علوّ الكلم الطيب، ويرفع صاحبه، ويجعله عالى المقدار قريبًا من الله تعالى، من حيث علوّ الحال والرفعة، لا من حيث الذات؛ كما فى الشاهد يكون الإنسان قريبًا من سلطان من حيث الرفعة والمكانة لا من

حيث الذات والمكان، فكذا هنا الله تعالى يرفع صاحب الكَلِم ويحمله على المنزلة، فيصعد بشرفه فإن الكلم قائم به. أو يكون مراده -والله أعلم-: الكلم الطيب. وهو شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله تعلو الأديان أجمع ويصعدها. قال الله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة:٣٣] والصعود إليه من حيث الشرف وقرب الحال لا قرب الذات والمكان. وقول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ [الدخان: ٣]. فنقول: إن كتاب الله تعالى أنزل من العرش إلى السماء الدنيا جملة، ثم من السماء الدنيا إلى المصطفى عليه السلام على التفاريق.

وأما إعراج النبى ﷺ إلى السماء وفوقها؛ ما كان؛ لأن الله تعالى فوق العالم، ولكن كان ذلك تشريفًا له، وليرى آثار قدرته. فإن موسى عليه السلام ما عرج به إلى السماء بل أمر بصعود الطور، ولم يكن الله تعالى عندهم فوق الطور، ولا على الطور ولكن خص له مكانًا، تشريفًا له. فكذا فى حق المصطفى عليه السلام.

وكذا الناس أمروا بأن يزوروا الكعبة وليس الله عندهم عند الكعبة ولكن أمروا بأن يزوروها، تعظيمًا لله تعالى[1] وأما رفع الناس الأيدى إلى السماء؛ إنما كان لأن السماء موضع نزول الرحمة على أنهم يؤمرون بذلك تعبدا كما أمروا بالتوجه إلى الكعبة تعبدًا فى الصلاة.

قولهم: إن الله تعالى خلق العالم فى جهة من جهاته؛ ليس كذلك لأن الجهة جانب من المكان. والله تعالى ليس فى المكان، وما خلق العالم فى المكان أيضًا فلا يتصور أن يكون فى جهة منه، فكان ما قالوا مستحيلاً.

---

(١) فى الأصل: تعالى كذلك وأما.

مسألة [١٥]

الله تعالى سميع بصير

قد ذكرنا أن صانع العالم واحد حيّ قادر عالم وكذلك سميع بصير يسمع كلامه وكلام غيره ويبصر نفسه ويبصر غيره. عند «أهل السنة والجماعة».

وقال بعض «المعتزلة» منهم «النّظام» و«الكعبى»: إنه ليس بسميع ولا بصير.

وقال بعض «المعتزلة» منهم «أبو على الجبّائى» و«أبو هاشم» و«أبو الهذيل»: إنه سميع بصير. ومن هؤلاء مَن قال: يبصر نفسه وغيره.

وقال بعضهم: يبصر غيره ولا يبصر نفسه. فإن الله تعالى مرئى عند بعض «المعتزلة» وغير مرئى عند بعضهم.

وجه قول «أهل السّنة والجماعة»: النصوص فإن الله تعالى وصف نفسه بكونه سميعًا بصيرًا فى كتابه فى مواضع كثيرة قال الله تعالى ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١]. وإن قالوا: لا يُمكن القول إنه سميع بصير لأن السمع والبصر لا يكون إلا بحاسة الأذن وهو اتصال الصوت بالأذن، والبصر لا يكون إلا بحاسة انعين، وهو اتصال ضَوْء البصر بالمرئى. وهذا مستحيل فى حق الله تَعالى فلا يمكن القول به. ولا يجوز القول به هذا كالشمّ والذوق لا يثبتان فى حق الله تعالى فلا نقول: إنه شامّ ولا ذائق فإنه لا يمكن القول به. فكذا هذا، وإن كان ذلك نوع العلم. لكن نقول: إنه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات. ويحتمل قوله: إنه سميع بصير: أنه عالم بالمسموعات والمبصرات. فنقول: الله تعالى وصف نفسه بكونه سميعًا بصيرًا، فلا بدّ من القول به، ولا يكون شامّا ولا ذائقًا ولا لامسًا. ولا وصفه أحد من الأئمة؛ فلا نصفه به.

وقولهم: إن السمع والبصر لا يكونان إلا بالحواسّ. فنقول: الحاسّة وقعت اتفاقًا لا أنه لا يتصور السمع والبصر بدونها وهكذا الأجسام وقعت اتفاقًا للأفعال، لا أن يكون ذلك شرطًا فى الأفعال وكذا القلب والدماغ وقعا اتفاقًا

لوقوع العلم لا أنه يتصور بدونه، حتى قلنا جميعًا بأن الله تعالى عالم، فكذا هذا. وقولهم بأن السمع اتصال الصوت بالأذن ،فلا كذلك لأنه ليس الشرط فى صحة السماع الأذن ولا اتصال الصوت به ولا الصوت ولكن الكلام مسموع. وليس الكلام هو الصوت. فالصوت وقع اتفاقًا -على ما نبيّن- وكذلك الرؤية لا يشترط لها العين ولا اتصال ضوء العين بالمرئى فالعين وقعت اتفاقًا. والدليل عليه: أن الإنسان يرى الجبل من بعيد نحو عشرة فراسخ وضوء البصر لا يجاوز باعين.

فإن قالوا: كيف يُسمع من غير الصوت؟ وكيف يُبصر من غير اتصال ضوء العين بالمرئى وفى الشاهد لا نجد إلا كذلك؟

فنقول: الكلام يُسمع من غير اتصال بالسامع؛ فإن الكلام قائم بالمتكلم لا ينفصل عنه ولا يشترط لوجود الكلام الصوت - على ما نبين إن شاء الله تعالى - وكذا الصوت لا يتصوّر اتصاله بالأذن؛ فإنه قائم بالمتكلم وهو صفته، ولا يزايله فيستحيل اتصاله بأذن غيره، ولكن الله تعالى يسمع الكلام كما يشاء، وكذا يرى الموجودات كما يشاء بخلاف الشامّ والذائق واللامس حيث لم نصفه به؛ لأن الله لم يصف نفسه به. وليس عندنا دليل ضرورى يوجب القول به فلا نقول به ولكن نقول: عالم بجميع الأشياء.

وكذلك عند «أهل السنة والجماعة» الله تعالى متكلم بكلام قائم به. قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] وكذلك عند «المعتزلة» إلا أن عندهم كان متكلمًا بخلق الكلام فى غيره. وعند «أهل السنّة والجماعة» متكلم بكلام قائم به - على ما نبيّن بعد هذا-

وكذلك عند «أهل السنة والجماعة» شاء ومريد بمشيئة قائمة به وبإرادة قائمة به، وعند بعض «المعتزلة»: الله تعالى ليس بشاء ولا مريد. وهذا قول عامتهم.

وقال «أبو على الجبّائى» وابنه «أبو هاشم» : إن الله تعالى شاء ومريد بمشيئة حادثة وبإرادة حادثة غير قائمة به. ولا نأخذ به.

وقال «أبو الحسين النجّار»: إنه شاء ومريد لكن بذاته، كما يقول فى سائر الصفات- على ما نبيّن إن شاء الله تعالى-

مسألة [١٦]
من صفات الله تعالى

قال «أهل السنّة والجماعة»: إن لله تعالى صفات وهى: العلم والحياة والقدرة والقوّة.

لكن قال بعضهم: الله تعالى عالم بالعلم وحىّ بالحياة.

وبعضهم قالوا: عالم وله علم، وحىّ وله حياة، وقالوا : إن الكلام الأول يوهم أنه لم يك عالمًا ثم صار عالمًا بالعلم، ولكن عامّة «أهل السنّة والجماعة» على القول الأول، وقالوا: إذا قلنا إن الله تعالى عالم قديم [بعلم] لا يوهم هذا.

وقال الشيخ «أبو منصور الماتريدى»: إن الصفة تُضاف إلى الله تعالى والله تعالى لا يُضاف إليها فلا يُقال: عالم بعلم لكن يُقال: عالم بالعلم. وإذا قيل يعلم [. . . .] (١)

ثم قال بعض «أهل السنة والجماعة» إن صفات الله تعالى قديمة ولكن بقدم قائم بالذات لا بها. وبعضهم احترزوا عن هذه العبارة . قالوا: لا نقول: إن صفات الله تعالى قديمة حتى لا يوهم القول بالقُدَمَاء ولكن نقول: إن الله تعالى قديم بجميع صفاته وصفات الله تعالى ليست بحادثة ولا محدَثة. والاحتراز عن وصف الصفات بالقدم أحْوَط.

والفريق الأوّل قالوا: إنّا نقول: صفات الله تعالى قديمة ولكن إذا قلنا: ليست بأغيار لله تعالى لا يوهم القول بالقدماء، وصفات الله تعالى عند «أهل السنة والجماعة» ليست بأغيار لله تعالى، ولا الصفات أغيارٌ بعضُها للبعض.

وهل نطلق اسم الشىء على الصفة؟ وهل يقال: الصفات أشياء؟

بعض «أهل السنة والجماعة» قالوا: لابد من القول به؛ لأنها موجودة، وكل موجود شىء. وبعضهم احترزوا عن ذلك لكى لا يوهم الغيرية.

---

(١) بياض بالأصل.

ولكن الفريق الأول قالوا: إن الصفات ليست بأغيار لله تعالى ولا بعضها أغيار للبعض بل هى صفات الله تعالى لا ذات الله، ليقطع هذا التوهم.

وقالت «المعتزلة» بأجمعهم: ليس لله تعالى صفات. وقالوا: إنه حىّ لذاته، عالم لذاته، قادر لذاته، فهذه مسألة عظيمة بيننا وبين «المعتزلة» وهى من الأصول الخمسة التى بيننا وبينهم. وشبهتهم فى هذه المسألة: أنّا لو قلنا بالصفات لله تعالى صرنا قائلين بالقدماء أو صرنا قائلين بأن الله تعالى محلّ الحوادث، لأن الصفات إمّا أن تكون قديمة أو حادثة، فإنْ كانت قديمة؛ فهو القول بالقدماء، وإن كانت حادثة؛ يصير الله تعالى محلاً لحلول الحوادث، وكلا القولين باطل فيجب أن يمتنع القول به، وسمّوا أنفسهم «أهل التوحيد» لنفيهم الصفات، وحسبوا أنه توحيد وضدّه شرك. وليس كذلك بل نفى الصفات أصلاً؛ إنكار للصانع - على ما نبين -

والخروج عن هذه الشبهة: أن الصفات ليست غير الله تعالى؛ لأن الغيرَين موجودان يتصوّر قيام أحدها بدون الآخر. قال الله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧] جعل الكفّار غير المسلمين، ويتصور قيام المسلمين بدون الكفّار، وكذلك العالم غير الله تعالى فإن الله تعالى كان ولا عالَم، فثبت أن الغيرين موجودان، يتصوّر قيام أحدهما بدون الآخر وأنه لا يتصوّر وجود أحدهما ها هُنا بدون الآخر، فإنه لا يتصوّر ذات الله تعالى بدون العلم والقدرة، ولا علم بلا قدرة، ولا قدرة بلا حياة، ولا علم بلا ذات، وكذا سائر الصفات؛ فلم تثبت الغيرية. وإذا لم تكن الصفات غير الله تعالى ولا الصفات أغيارا، لم يكن هذا قولاً بالقدماء بل يكون قولاً بقديم واحد.

فإن قالوا: الصفة لما لم تكن ذات الله تعالى كان غيره. وهذا شىء ضرورى أنه إذا لم يكن الشىء عين ذلك الشىء أن يكون غيره.

وقولهم: الغيران موجودان يقوم أحدهما بدون الآخر أو لا يقوم.

فنقول: لا، بل الأمر كما ذكرنا فإن العشرة أعداد كثيرة، ثم ليس كلّ واحد منها عين العشرة ولا غيرها. فبطل ما قالوا: إن الشىء إذا لم يكن عين شىء

يكون غيره، وكذا هى موجودات وليست بأغيار، وكذا الحركة ليست بغير المتحرّك ولا عينه.

فإن قالوا: الواحد من العشرة بعض العشرة وإن لم يكن غير العشرة والحركة غير المتحرك، والعلم ليس بعض العالم؛ فيكون غيره.

فنقول: قد أبطلتَ ما أسستَ: أن ما لم يكن عين الشىء؛ يكون غيره، وأن الغيرين موجودان. ثم نقول: حدّ الغيرين ماذكرنا وعليه إجماع العقلاء، ودلّ عليه كتاب الله تعالى فإن الناس يجعلون الأجسام أغيارًا، ولا يجعلون الصفات أغيارًا للمَوصوفين. لا يقولون: إن حركة المتحرّك غير المتحرك ولا علم العالِم غير العالِم. ولأن ماذكرنا من الحدّ ثابت إن ماذكرنا غيران بالإجماع وماذكرتم مختلف فيه. فثبت ما اتفقنا عليه ولا يثبت ما اختلفنا فيه. فإذًا ما ادّعوا الشبهة ممنوعة لهم فيبطل قولهم بهذا.

ثم نقول لهم: أَلَسْتم قلتم: إن المعدومات أشياء، والله تعالى شىء؟ فجوّزتم القول بقدم الأشياء، فَلِمَ لا تجوزون القول بقدم الصفات وقدم الله تعالى وإن كان هذا مؤديًا إلى القول بقدم الأشياء وليس فيه إشراك؟

والدليل على أن لله تعالى صفات: أن الله تعالى جعل لنفسه صفات فى كتابه فقال: ﴿**إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ**﴾ [الذاريات: ٥٨] وقال: ﴿**هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً**﴾ [فصلت: ١٥] وجعل لنفسه القوة، فقال ﴿**وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ**﴾ [المنافقون: ٨] وقال ﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ**﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقال ﴿**أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ**﴾ [النساء: ١٦٦] أثبت لنفسه العلم والعزّة.

فإن قالوا: ليس فيما تلوتم إثبات الصفة، فقوله: ﴿**إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ**﴾ معناه والله أعلم: أنه خالق القوة لعباده ومالكها، كما يُقال: فلان ذو مال أى صاحبه ومالكه وقوله ﴿**هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً**﴾ أى أقوى منهم والله تعالى هو القوى على الحقيقة، وقوله ﴿**وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ**﴾ أى هو المعز والإعزاز له ومنه، وقوله ﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ**﴾ المراد منه: معلومه،

لأن معلومه هو الذى يُحاط أمّا العلم فلا يُحاط. وقوله ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ أى أنزله وهو عالم به وهو معلومه، لأن الإنزال لا يكون بالعلم وإنما يكون بالقدرة.

فنقول: لا، بل الأمر على ما بيّنا.

قولهم: إن المراد من قوله ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ أى مالك القوة كما يقال: ذو مال. فنقول: فى الأجسام هكذا أما فى الصفات فإنه يُراد به أن الصفة قائمة به؛ فإنه إذا قيل: فلان ذو علم يكون العلم قائمًا به وكذلك إذا قيل: فلان ذو شدة تكون الشدة قائمة به، وأنه صفته كذا وكذا. وقوله ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ هذا تنصيص على إثبات القوة لنفسه؛ فإنه إذا قيل: فلان أشد قوة من فلان؛ يكون ذلك إثبات القوة له. وقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾ هو إثبات صفة العزة لنفسه.

وقولهم: معناه: له الإعزاز. فنقول: الإعزاز صفته كالعزة، على أن العزة ليست بإعزاز بل صفة من صفات الذات والإعزاز من صفات الفعل.

وأمّا الآيتان الأُخريان ففيهما إثبات العلم لنفسه.

وقولهم: إن المراد منه المعلوم. فنقول: العلم متى أُطلق؛ يُراد به الصفة دون الموصوف. وهذا هو الظاهر.

وقولهم: إن علم الله تعالى لا يُحاط، ولكن المعلوم يُحاط. فنقول: يُحاط على معنى أنه يُعلم؛ فإن صفات الله تعالى تُعلم كذاته، إلاّ أن الظاهر: أن المُراد منه المعلوم؛ فإنه قال: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ والشىء لا يتصور من العلم وإنما يتصوّر من المعلوم.

وأما قوله ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ فهو دليل ظاهر.

وقولهم : أراد به المعلوم؛ لأن الإنزال لا يكون بالعلم. فنقول: معناه وأنزله وعلمه محيط. والدليل المعقول: أن فى الشاهد الأفعال العجيبة كما دلّت على كون الفاعل عالمًا دلّت على علمه، فكذا فى الغائب لّما دلّت الأفعال العجيبة على كونه عالمًا، تكون دالة على علمه أيضًا.

فإن قالوا : العالم منّا أيضًا عالم بلا علم. فنقول: هذا المنع فاسد؛ فإنّا نراه عالمًا تارةً وغير عالم أخرى، مع استواء ذاته فى الحالتين وكذا نرى بعض الناس عالمًا وبعضهم جاهلاً مع استواء الذوات. فعلمنا أنهم اختلفوا واختلفت حالتهم فى هاتين لاختلاف المعنى وليس المعنى، إلا العلم، هذا كما أن الشىء قد يكون أبيض فى حالٍ، ثم أسود فى حالة أخرى؛ وكذا يكون ساكنًا فى حال متحركًا فى حالة أخرى مع استواء ذاته، وكذلك الأشياء اختلفت فى السواد والبياض والحركة والسكون مع استواء ذاتها، فكان ذلك الاختلاف لاختلاف المعانى فكذلك هُنا، ولأن المتحرّك لا يكون متحركًا إلا بمعنى وهو الحركة، وكذا الأسود لا يكون أسود إلا بمعنى وهو السواد، وكذا القائم والقاعد. فكذا العالِم، وهذا أيضًا دليل آخر: وهو أن المتحرك لمّا لم يكن متحرّكًا إلا بالحركة فى الشاهد قضينا به على الغائب بمثله إذا كان متحرّكًا، فكذا فى حقّ العالِم لمّا كان العالم فى الشاهد عالمًا بالعلم، فكذا يجب أن نقضى على الغائب بكونه عالمًا بالعلم.

فإن قالوا: فى الشاهد: العالمُ قد يكون عالمًا تارةً وغير عالم أخرى وذاته موجودة فى الحالين. علمنا أنه عالم لمعنى لا لذاته.

أمّا الله تعالى فعالم على كلّ حال، فلا يكون فى حال غير عالم؛ فعُلم أنه عالم لذاته.

فنقول: إنما كان عالمًا فى الأحوال أجمع؛ لأن له عِلمـا فى الأحوال أجمع لأنه يستحيل عليه الجهل، أمّا العالم فى الشاهد فإنه قد يكون غير عالم لأن له علمًا فى حال دون حال؛ لأن الله لا يتصور عليه الجهل؛ كانت الأحوال أجمع فى حق الله تعالى كحال كونه عالمًا فى حق الشاهد [لأنه] بِمَ هو عالم بعلم فى تلك الحالة فكذا يجب أن يكون الله تعالى عالمًا فى الأحوال أجمع بالعلم ولأنه لو كان عالمًا لذاته لكان ذاته علمًا، فإن من كان موصوفًا بأمر؛ يكون ذلك الأمر صفة له، كالمتحرك لأمر فذلك الأمر حركة. وليس ذاته بعلم فلا يصلح أن يكون عالمًا لذاته.

فإن قالوا: إن معنى قولنا: إنه عالم لذاته أن ذاته علم من غير معنى قائم به.

فنقول: إن كان كذلك لكان هذا يُوجِب أن تكون ذاته علمًا، على أن العالِم بلا علم كالعاقل بلا عقل والمتحرك بلا حركة والأبيض بلا بياض والقاعد بلا قعود، وذلك باطل، وفيه إنكار كونه عالمًا.

فإن قالوا وهو سؤال «النَّظّام»: إنا لا نقول إنه عالم حقيقةً، بل نعنى به أنه ليس بجاهل، وإذا لم يكن عالمًا حقيقة فلا يجب أن يكون له العلم.

فنقول: الله تعالى سمى نفسه عليمًا وخبيرًا فى مواضع كثيرة، وكذلك الأفاعيل العجيبة لا توجد إلا من عالم، ولأن كل ذات لا يكون عالمًا يكون جاهلاً، وكلّ ذات لا يكون جاهلاً يكون عالمًا.

فإن قالوا: لو قلنا إنه عالم بالعلم؛ صرنا قائلين بالقديمَين، أو جعلنا ذات الله تعالى محلاً للحوادث، وذلك باطل. أمّا فى الشاهد إذا قلنا إنه عالم بالعلم؛ صرنا قائلين بالمحدثين. وذلك جائز.

والجواب ما قلنا فى ابتداء المسألة.

فإن قالوا: لمّا جاز أن يكون علم الله تعالى باقيًا بلا بقاء وبقاؤه باقيًا بلا بقاء؛ فكذلك يجوز أن يكون الله تعالى باقيًا بلا بقاء، عالمًا بلا علم.

فنقول: بعض أصحابنا لم يُطلقوا الصفة على الصفات، وما جوّزوا ذلك. وقالوا: لا نقول إن علم الله تعالى باقٍ ولا بقاءه باقٍ؛ لأن الصفة لا تقبل الصفة والله تعالى قديم بلا قِدَم. ولكن نقول: الله تعالى باقٍ بجميع صفاته كما قالوا الله تعالى قديم بجميع صفاته، فإن قلنا بهذا القول فالسؤال ساقط. ولو قلنا كما قال الفريق الآخر إنا نصف الصفات بصفات لا تقوم بها ولكن تقوم بالله تعالى. ونقول: العلم باقٍ ببقاء قائم بالله تعالى؛ فلا يلزم أيضًا. لأن علم الله تعالى لم يكن باقيًا بلا بقاء، وأمّا البقاء وهو بقاء الله تعالى فهو باقٍ لذاته لأن ذاته بقاء، أما الله تعالى فلو كان عالمًا لذاته، تكون ذاته علمًا وليس كذلك.

مسألة [١٧]
الله تعالى شاء ومريد بمشيئة قائمة بذاته تعالى

قال «أهل السنّة والجماعة»: إن الله تعالى شاء ومريد بمشيئة قائمة بذاته. وإرادة قائمة بذاته وهو قديم بمشيئته وإرادته وليست المشيئة والإرادة بحادثة ولا محدَثة. كما قالوا فى سائر الصفات.

وقال بعض «المعتزلة»: الله تعالى ليس بشاء ولا مريد. وعند بعضهم: شاء بمشيئة حادثة ومريد بإرادة حادثة، ولكن المشيئة والإرادة لا تقوم بالله تعالى ولا بغيره.

والدليل على أن الله تعالى شاء ومريد: أن الله تعالى أثبت لنفسه المشيئة والإرادة فى كتابه فى مواضع قال ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] وقال ﴿فَإِن يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشورى: ٢٤] وقال ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقال: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] فثبت أن له مشيئة وإرادة وإذا ثبتت المشيئة والإرادة يثبت كونه شائيًا ومريدا، لأن من له المشيئة فهو شاء ومن له الإرادة فهو مريد كمن له الحركة فهو متحرّك، ولأن الأفعال العجيبة كما يستحيل وجودها من غير حيّ عالم قادر يستحيل وجودها من غير شاء ومريد؛ لأن الأفعال العجيبة يستحيل وجودها من غير اختيار. والاختيار يستحيل وجوده من غير مشيئة وإرادة. وإذا ثبت أنه شاء ومريد وله المشيئة والإرادة، يجب أن تكون المشيئة قائمة بذاته وكذا الإرادة لأن الشيء إنما يصير موصوفًا بصفة قائمة به ولا يصير موصوفًا بصفة لا تقوم به؛ فإن المتحرّك، لا يصير موصوفًا بكونه متحركا إلا بالحركة القائمة به وكذا الأبيض لا يكون أيضًا إلا ببياض قائم به. فكذا الله تعالى لا يصير موصوفًا بكونه شائيًا إلا بمشيئة قائمة به وكذا لا يصير موصوفًا بكونه مريدًا إلا بإرادة قائمة به. ويجب أن تكون المشيئة والإرادة كل واحدة منهما غير حادثة لأنه ليس بمحل للحوادث لما بيناه من قبل ولأن ما قاله «أبو على الجبائى» وابنه مستحيل وهو أن يكون الله شائيًا بمشيئة حادثة ومريدًا بإرادة حادثة غير قائم بشيء، لأن الصفة يستحيل وجودها وهو غير قائم بشيء، وعليه وهو أن الصفة لا تقوم بنفسها؛ إجماع العقلاء. وما قاله «النجار» أنه شاء ومريد لذاته؛ باطل لما ذكرنا فى مسألة الصفات.

مسألة [١٨]
كل الحوادث من الأعيان والأفعال بمشيئة الله تعالى

قال «أهل السنّة والجماعة»: إن الحوادث كلها من الأعيان والأفعال بمشيئة الله تعالى وإرادته وحكمه، خيرًا كان أو شرًا. إلاَّ أن الخير منها برضا الله ومحبته والشر منها ليس برضا الله تعالى ومحبَّته. وفرقوا بين المشيئة والإرادة والحكم والقضاء، وبين المحبّة والرضا، وميّزوا بين الإرادة والمشيئة، ورُوى عن «أبى حنيفة» ما يدّل على أنه كان يجعل الإرادة من جنس المحبة والرضا ولا يجعلها من جنس المشيئة، فإنه رُوى أنه قال: من قال لامرأته شئتُ طلاقك ونوى الطلاق؛ يقع الطلاق. ولو قال: أردتُ طلاقك أو رضيتُ طلاقك أو أحببتُ طلاقك ونوى الطلاق لا يقع، وكذا لو قال لامرأته: شِيئى طلاقك! ونوى الطلاق فقالت: شئتُ؛ يقع الطلاق. ولو قال: أريد طلاقك! أو أرضى طلاقك! ونوى الطلاق فقالت: أردتُ أورضيتُ؛ لا يقعُ الطلاق. وعامة «أهل السنّة والجماعة» لم يفرقوا بينهما، وكتاب الله تعالى يدلّ على أنه لا فرق بينهما، فإن الله تعالى قال: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

«وأبو حنيفة» يقول: إن الإرادة من الرود وهو الطلب. ومنه قيل لطالب العُشب والكَلأ: رائد القوم فكان فى الإراد. . . . .(١) المرضى المحبوب هو مطلوب الله تعالى لا المسخوط والمكروه فكان الرضا من جنس الإرادة بخلاف المشيئة؛ فإنه ليس فى المشيئة طلب، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ يكون المراد من الإرادة؛ المشيئة بطريق المجاز لأن كل واحد منهما قريب من الآخر فيجوز أن يذكر أحدهما ويُراد به الآخر بطريق

(١) بياض بالأصل.

المجاز ولكن عـامة «أهل السنّة والجمـاعة» ما فـرقوا بين المشيـئة والإرادة وهو الصحيح، فإن فى حق الله تعالى لا فرق بينهما، لأن طلب الله تعالى لا يكون إلا بالأمر وإرادته ليست بأمر بل هى مشيئة، وفى حق العباد يكون الطلب بغير الأمر.

وقالت «المعتزلة» الذين يقولون إن الله شـاء ومريد: بأن الطاعات والمباحات وما كان خيرًا فبمشيئة الله تعالى وإرادته وقضائه ومحبته، والمعاصى والشر ليسا بمشيئة الله تعالى ولا رضاه ولا محبّته ولا إرادته والذين قالوا من «المعتزلة»: إن الله تعالى ليس بشاء ولا مريد. يقولون: إنه ليس شىء من الأشياء التى تحدث بإرادة الله تعالى ولا مشيئته.

قال «أبو الحـسن الأشعرى: الطاعات والمعـاصى والمباحات كلهـا برضا الله ومحبـته ومشيئتـه وإرادته ولا يفصل بين المشيئة والإرادة وبين المحـبة والرضا، وخالف «أبـو الحسن الأشعـرى» «أهل السنّة والجمـاعة» فى هذه المسـألة وهى مـسألة عظيـمة مـن الأصول الخـمسـة التى بين «أهل السنّة والجـماعـة» وبين «المعتزلة» وسمّوا أنفسهم «أهل العدل» لهذه المسألة، وحسبوا أنهم إذا قالوا: إن الله تعالى يشاء المعـاصى ثم يعاقب عليها يكون ظُلمـا منه، وأنهم إذا نفوا عنه مشـيئة المعاصى نفـوا عنه الظلم ووصفوه بالعـدل وسموا أنفسـهم «أهل العدل والتوحيد» بهذه المـسألة ومسألة الصفات. وقد غلطوا فيـما قالوا، ووصفوا الله تعالى بنفى المشيئة عنه بالعجز - على ما نبين -.

وشبـههم فى هذه المسألة: بأنا لو قلنا إنه يشـأ المعاصى ثمّ يعاقب عليـها - كما فى الشاهد - يكون هذا ظلمًا منه بأنه يشاء بنفسه المعاصى ثمّ يعاقب عليها كما فى الشاهد. فـإن من يشاء من غلامة أن يفعل فعلاً ثم يعـاقبه عليه يكون ظلمًا منه، وشبهة أخرى: وهى أن هذا سفه منه، وهو أن يشاء القبيح والسفه، والله تعالى منزه عن الظلم والسفه، فيكون منزَّهًا عن مشيئة القبائح والمعاصى، ويحتجون بقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٤٠]. أخبر أنه لا يريد الظلم للعباد. والكفر ظلم.

«وأبو الحسن الأشعرى» يقول بأن المشيئة والإرادة والمحبة والرضا كلها عند أهل «اللغة» متقاربة. فإن من أحبّ شيئًا أو رضيه؛ فقد شاءه وأراده، وكذا من شاء شيئًا فقد أحبه ورضيه.

والدليل «لأهل السنّة والجماعة»: النصوص، قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٧٦]. أخبر أن العبد لا يشاء شيئًا إلا ويشاء الله تعالى فإذا شاء خيرًا أو شرًا فالله تعالى يكون شائيًا لذلك، وهذه الآية من أدل الدلائل على بطلان أقوالهم وليس لهم تأويل صحيح لهذه الآية، فيجب الانقياد وترك ما اعتقدوا، وقال: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] أخبر أنه يريد الإضلال.

فإن قيل: تفسير الإرادة ما بيَّن الله تعالى وهو جعل صدره ضيقا حرجًا، لا حقيقة الإرادة.

فنقول: هذا السؤال فاسد، لأنه جعل الإرادة شرطًا وجعل صدره ضيقًا جزاء له. والشرط غير الجزاء. فعلم أن إرادة الإضلال، غير جعل صدره ضيّقًا حرجًا، على أن جعْل صدره ضيقًا، إرادة الإضلال أيضا.

فإن قالوا: المراد منه: الإهلاك. أى من يُرد الله أن يهلكه؛ يجعل صدره ضيقًا حرجًا. فنقول: هذا خلاف الحقيقة والعمل بالحقيقة واجب، على أن الاستدلال قائم، فإنه إذا أراد إهلاك إنسان يجعل صدره ضيقًا حرجًا، وجعْل صدره ضيقًا حرجًا؛ هو إرادة الله تعالى الإضلال، فكان الاستدلال قائما. وقال الله سبحانه وتعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٧٦] وإرادة الله تعالى على أن لا يجعل لهم حظا فى الآخرة تبقيتهم على الكفر، فإنه إنما لا يكون للكفار حظ فى الآخرة؛ إذا بقّاه الله تعالى على الكفر.

فإن قيل: قد يكون ذلك من غير تبقيتهم على الكفر، وهو ألا يوفّقهم الله

للإسلام. فنقول: هذا لا يستقيم منكم، فإن عندكم: الله تعالى وفَّق كل كافر إلى الإسلام، لأن عندكم الله تعالى يفعل بعباده ما هو الأصلح، ولأنه إذا لم يوفقهم للإسلام؛ فقد بقاهم على الكفر وأراد خلافه. وكذلك الإجماع دال عليه، فإن الأمة أجمعت على إطلاق قولهم «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» من غير نكير ولا مانع، وإجماع الأمة دليل على أن ما يحدث من الأشياء يحدث بمشيئة الله تعالى، ومالا يحدث لا يحدث؛ لأن الله تعالى لم يشأ حدوثه، والقبائح والمعاصى تحدث. فتحدث بمشيئة الله تعالى، والله تعالى لم يشأ كفر إبليس عندهم فينبغى أن لا يحدث، وكذا كفر كل كافر وكذا شاء عندهم إيمان إبليس، ومع ذلك لم يثبت. وهذا خلاف إجماع الأمة. فدلّ أن الله تعالى شاء كفر إبليس وكفر كل كافر وما شاء إيمانهم. وهذا من أدلّ الدلائل عليه أيضا.

وبعض «المعتزلة» وهم صنفٌ سُمّوا «زَابِرَاشائية» لا يرضون هذه العبارة ويقولون: لا يجوز نفى المشيئة عن الله تعالى لأنها صفة الذات، ولا يجوز نفى صفة الذات عن الله تعالى. كما لا يقال: لا يقدر ولا يعمل، ويجب أن يقال: ما شاء الله كان وماشاء أن لا يكون؛ لا يكون.

والجواب عن هذا أن نقول: إن الأمّة أجمعت على خلاف ما ذكرتموه وكذا كتاب الله تعالى ناطق بخلاف ما ذكرتموه. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وشبههم: أن المشيئة من صفات الذات، وصفة الذات لا يجوز نفيها عن الله تعالى. فنقول: ليس فيه نفى المشيئة عن الله تعالى [فإنه] شاء بمشيئة واحدة وهى ليست بحادثة، فلا يتصوّر انتفاؤها عنه، ولكن إذا شاء من إنسان الإيمان لا توجد مشيئته فى حقّه الكفر. فإذًا فى الحقيقة هذا ليس بنفى المشيئة بل نفى أثر المشيئة فى حقّ شخص خاصّ، وليس فيه إثبات نقص ولا إثبات شىء آخر من المعايب فى حقّ الله تعالى كما فى صفات الأفعال، وصفات الأفعال

وصفات الذات عند «أهل السنّة والجماعة» سواء، فإن الله تعالى قديم بصفات أفعاله عند «أهل السنّة والجماعة» كما هو قديم بصفات ذاته، ثم يقال: لم يرحم الكافر ولم يرزق كذا ولم يخلق كذا. وليس فيه نفى صفة الفعل عنه ولا إثبات نقص فى حقّه بخلاف القدرة والعلم لأن نفيهما عن الله تعالى فى حقّ شىء مّا يكون إثبات نقص فى حقّه وهو الجهل أو العجز، ثم ما قاله «الزابراشائية» فاسد، فإنهم أدخلوا المعدوم تحت المشيئة وجعلوا أثر المشيئة ظاهرًا فيه، فيكون هذا قولاً بأن المعدوم شىء؛ قابل لآثار المشيئة، وذلك باطل بإجماع العقلاء، وقد وجدتُ بعض المتأخّرين من «أهل السنّة والجماعة» مالوا إلى قول «الزابراشائية» فى هذه المسألة خاصّةً لحسبان وقع لهم، كما وقع لأولئك، وهذه مسألة من علامات «الزابراشائية».

والدليل المعقول على أنّ ما قالوه وصف لله تعالى بالعجز - وهو باطل بإجماع «أهل القبلة» وإنما قلنا ذلك - لأن الله تعالى إذا شاء إيمان إنسان ولم يؤمن، ولم يشأ كفر إنسان وكفر يحدث فى مُلكه مالا يشاء - ولا يحدث فى مُلكه إلا ما يشاء - فهو حقيقةُ العجز عند العقلاء أجمع، فإن إنسانا لو شاء شيئا ولم يحصل له، أو لم يشأ وحصل؛ فهو عاجز، وهو من أخصّ دلائل العجز، فإن منعوا هذا وقالوا ليس هذا دليل العجز فهو منع فاسد، فإنه إنكار للحقيقة وهو يؤدّى إلى مذهب السوفسطائية.

فإن قالوا: إذا قلنا إن الله تعالى قادر على أن يشاء إيمانهم جبرًا وقهرًا؛ فهو قادر على إثبات ما يشاء، فلم يكن موصوفًا بالعجز.

فنقول: كيف [تكون] مشيئة الله تعالى إيمانهم بطريق الجبر؟ يخلق فيهم الإيمان بغير اختيارهم أو يجبرهم بالتخويف لكى يؤمنوا اختيارًا؟ فإن خلق فيهم الإيمان بغير اختيارهم فذلك ليس بإيمان منهم، والثانى لا يتحقق، فإن لهم أن لا يؤمنوا وإن خوّفهم. على أن عندهم: شاء منهم الإيمان بطريق الاختيار ولم يؤمنوا، ولم يشأ الكفر من الكافر وقد كفر.

فإن قالوا: أليس أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان ولم يؤمن ونهاه عن الكفر ولم ينته وأمر المؤمن بالطاعات ولم يأت بها ونهاه عن المعاصى وما انتهى عنها ثم لم يكن ذلك إلحاق العجز به؟ وإن كان الأمر طلب المأمور به والنهى طلب الانتهاء عن المنهى عنه فكذلك، وإن شاء الإيمان من الكافر ولم يؤمن لم يكن فيه إلحاق العجز به أيضًا. ثمّ فيما ذكرتموه وصفُ الله تعالى بالسفه والظلم - على ما بيّنّا - ومن وجه آخر: فإنه يأمر الكافر بالإيمان ويشاء منه الكفر - عندكم - وينهى عن الشيء ويشاؤه. فهذا نوع سفه، فإن مَن أمر عبده بشيء فشاء منه خلافه أو نهى عبده عن شيء وشاء منه ذلك فهذا نوع سفه منه، ولأن الله تعالى يشاء من الكافر الكفر وإبليس يشاء منه الكفر والكافر يشاء من نفسه الكفر والرسل والأنبياء والصالحون والمؤمنون يشاءون منه الإيمان فتكون مشيئة الأنبياء والصالحين والمتقين مخالفة لمشيئة الله تعالى ومشيئة إبليس والكفار موافقة لمشيئة الله تعالى. وهذا فاسد. وهذا سؤال أورده صاحب «غيلان» القدرى على «أبى حنيفة».

فنقول: إذا أمر الكافر بالإيمان ويشاء منه الكفر ووُجد منه الكفر؛ لم يكن ذلك إلحاق العجز به، وكذلك إذا نهاه عن الكفر وشاء منه الكفر فكفر؛ لا يكون ذلك إلحاق العجز به، أمّا إذا شاء منه الإيمان فأمره بالإيمان ولم يؤمن ونهاه عن الكفر؛ حينئذٍ يكون إلحاق العجز به.

قولهم: إن هذا سفه منه بأن يأمر بشيء ويريد خلافه وينهى عن شيء ويريده.

فنقول: هذا ممنوع فإن عندنا ليس بسفه.

فإن قيل: فى الشاهد سفه. فهذا ممنوع أيضًا.

فإن قيل: الناس يعدّون هذا سفها وهو أن يأمر بشيء ويريد خلافه.

فنقول. هذا ليس بسفه عندنا، فإن قيل: ما السفه؟ فنقول: لا حاجة بنا إلى بيانه - ثمّ إن بعض «أهل السنّة والجماعة» قالوا: السفه فعل يخلو عن

الحكمة، وأفعال الله تعالى لا يتصوّر خلوها عن الحكمة، إلاّ أنّا لا نقف على ذلك ونقف على الحكمة من أفعال العباد، فيمكننا أن نصف فعل العبد بالسفه، أما فعل الله تعالى فلا يمكن.

وبعض «أهل السنّة والجماعة» قالوا: إن السفه من الأفعال هو المحظور منها، لأن الحكمة لا يمكننا الوقوف عليها؛ إن الحكمة ما هى؟ وهل وُجدت أو لم توجَد؟ ولكن كلّ محظور سفه، فإن الحظر دليل السفه. وأفعال الله تعالى يستحيل وصفها بالحظر فلم يكن شىء منها سفهًا، ولهذا قلنا: إن الله تعالى أمر بأشياء فعلم أنها لا توجَد فإنه أمر فرعون بالإيمان وهو يعلم أنه لا يوجَد، وكذلك يخلق إنسانا ويُعطيه الخيرة والرزق وهو يعلم أنه إذا عقل يكفر ويسبّه، ومثل هذا يُعدُّ سفهًا فى الشاهد من العباد ولم يُعد سفهًا من الله تعالى لما أنا نقف على حكمة أفعال العباد ولا نقف على حكمة أفعال الله تعالى، ولأن فعل العبد قد يكون محظورًا وفعل الله لا يكون.

وقولهم: إن هذا ظلم وهو أن يشاء المعصية ثمّ يعاقب عليها.

فنقول: لا. كذلك، فإن الظلم هو تناوُل المحظور ولا يستقيم هذا فى حقّ الله تعالى فإن قطْع اليد قصاصًا أو سَرِقَةً ليس بظلم، وقطعها بغير حقّ ظلم، والقطع متحد، وكذلك الله تعالى يميت العباد أجمع من غير جناية منهم وليس ذلك بظلم منه وإن كان فيه إضرار بهم، وكذا يؤلم الحيوانات أجمع وليس بظلم منه.

فإن قيل: يؤلم من غير جناية ليُثيبهم عليه فى الآخرة.

فنقول: قد يؤلم الحيوانات من غير جناية ولا يُثيبهم على ذلك فى الآخرة وهى الأغنام والإبل والبقر.

فإن قيل: عندنا يثيبهم فى الآخرة، فنقول: كان ينبغى أن يثيبهم من غير إيلام، فإن من لم يُسْدِ إلى إنسان ما لم يؤلمه ولم يبرّه إلاّ بعد الإيلام من غير

نفع يكون للمُثيب فى الإيلام؛ يعُدّ ظلمًا وسفهًا منه، ومع هذا ليس من الله تعالى، كذلك علم أن الظلم هو المحظور وكذا السفه.

فإن قيل: شائى السفه من غيره سفيه. فنقول: لا كذلك، كشائى التحرُّك من غيره لا يكون متحركا.

فإن قيل: لو كان الله تعالى شائيًا معصية العبد، كان العبد في معصيته مطيعًا لله تعالى لأن مَن فعل ما شاء غيره منه يكون مطيعًا إياه.

فنقول: إنما كان كذلك إذا لم ينهِه، أما إذا نهاه عن ذلك لا يكون، وقد نهى الله تعالى عن المعاصى.

قولهم: إن مشيئة الله تعالى توافق مشيئة إبليس وتخالف مشيئة الرسل والصالحين. فنقول: ليس كذلك، فإن الله تعالى شاء من إبليس ومن الكافر أن يشاء كفر الكافر، وشاء من الرسل والأنبياء والصالحين أن يشاءوا إيمان الكافر، فكلّهم شاءوا ما شاءوا بمشيئة الله تعالى.

وهم احتجّوا بنصوص منها قوله تعالى: ﴿**لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ**﴾ [النحل: ٣٥] أى قالوا مثل ما قال هؤلاء فقد كذبهم فيما قالوا. وكذلك قال الله تعالى: ﴿**سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ**﴾ [الأنعام: ١٤٨] وقال ﴿**إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ**﴾ [الأنعام: ١٤٨] أخبر أنهم يتبعون الظن، وأنهم يكذبون فيما يقولون.

فنقول: ما تلونا من الآيات يدلّ على أن الله تعالى شاء كفرهم. وكذلك قول الله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ**﴾ [يونس: ٩٩] وقوله: ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**﴾ [السجدة: ١٣] ونقول: هذه النصوص على أنه لو شاء إيمانهم لآمنوا

اختيارًا ولكن لم يشأ إيمانهم، ثم نقول: ليس فى الآية الأولى تكذيبهم بل فيها بيان أن هؤلاء قالوا كما قال مَنْ قبلهم، وفى الآية إبطال حجّتهم لا تكذيبهم أن مشيئة الله تعالى كفرهم؛ لا يكون دافعًا عنهم العذاب. وأما الآية الثانية فلا حجّة لهم فيها، لأن الله تعالى ما قال إنهم كذبوا فيما قالوا ولكن قال: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨] أى هؤلاء كما كذبوا الرسل كذلك الذين من قبلهم كذبوا الرسل أيضًا وتكذيبهم الرسل فى أشياء كثيرة لا فيما قالوا، فإن الرسل ما كانوا يدعونهم إلى ترك ما قالوا، ويحتمل أن معناه - والله أعلم - أن الكفار يحتجون بهذا فى تركهم الإيمان كما كان الأولون يحتجون ويكذبون الرسل فى دعائهم إلى الإيمان، ويحتمل أن هذا ينصرف إلى قوله: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا﴾ [الأنعام: ١٣٩] - إلى قوله: ﴿هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨] فكانوا يتبعون الظنّ ويخرصون فى أكثر ما يقولون لا في هذا القول، لأن قوله: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨] ابتداء الكلام.

ثمّ الدليل على الفرق بين المشيئة والإرادة، وبين المحبة والرضا: إجماع «أهل اللغة» فإنه إذا آذى إنسان آخرَ ثمّ اعتذر منه قبل عُذره فقال: رضى فلان من فلان ولا يقال: شاء فلان من فلان، ولا أراد فلان من فلان، وإذا غضب إنسان على إنسان فقصد قتله أو ضربه فقال: شاء فلان قتل فلان أو ضربه، ولا يقال: رضى فلان قتله أو ضربه، وكذلك المحبة: استطابة الشيء يقال فلان يحبّ الحلو ويحبّ الراحة ويحبّ المديح. والمشيئة والإرادة خلاف ذلك، وكذلك يقال: فلان يشاء قطْع يده ويريده إذا وقعت فيه آكلة لكن لا يحبه ولا يرضاه، وكذلك من شاء موت النبى عليه السلام وأراد موته؛ يُخاف عليه الكفر. ولو رضى بموت النبى لا يخاف عليه شيء ولا يأثم. قال الله تعالى: ﴿وَلا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] وقال: ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

و«أبو الحسن الأشعرى» يقول: معنى قوله ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] أى لا يرضى لعباده المؤمنين، ولا يحبّ الفساد للمؤمنين، ولكن هذا حمل الكلام العام على الخاص من غير دليل، وتقييد المطلق نسخٌ للمطلق إذ المطلق ضدّ المقيَّد بحكمه لا بنفسه، وليس فى قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] ذكر أحد؛ فيكون ذلك زيادة فى كتاب الله تعالى وهو يَعدل النسخ أيضًا.

فإن قالوا: ما الإرادة والمشيئة؟ فنقول: لا حاجة بنا إلى بيان ذلك، إنما الحاجة إلى بيان أن المشيئة والإرادة خلاف الرضا والمحبّة، على أن بعضهم قالوا: إن المشيئة: ما تنافى العجز والسهو وتقتضى الوجود، ولا تنافى السخط والرضا. والمحبة ما تنافى السخط، ولا تقتضى الوجود. وفى المحبّة استطابة واستحسان. والله أعلم.

مسألة [١٩]

الله تعالى قديم بكلامه

قال «أهل السنّة والجماعة»: إن الله تعالى متكلّم بالكلام وهو قديم بكلامه كما هو قديم بجميع صفاته، وكلامه غير مخلوق ولا مختلق ولا حادث ولا محدث.

وقالت «المعتزلة» و«الخوارج» و«المرجئة» و«الروافض» و«المجبرة»: إن كلام الله تعالى محدَث و«جهم» و«بشر المريسى» من جملة «المجبرة» ولكن اختلفوا فيما بينهم أنه جسم أو عرض. بعضهم قالوا: جسم. وبعضهم قالوا: عرض وهو قائم بالله تعالى أو باللوح المحفوظ. بعضهم قالوا: قائم بالله تعالى وبعضهم قالوا: باللوح المحفوظ، وإذا أخذ هؤلاء بيان مذهبهم يتحيرون فى ذلك ويعجزون عن البيان، ولهذا اختلفوا فيما بينهم.

وقالت «الكرامية» ومنهم «محمد بن هيصم»: إن كلام الله تعالى قديم والقول حادث غير محدَث قائم بالله تعالى، وعنوا بالكلام: القدرة على التكلّم، فكان الحاصل من مذهبهم: أن كلام الله تعالى حادث، فإن القادر على الكلام لا يكون متكلمّا، والقدرة على الكلام لا تكون كلامًا، كالقدرة على الحركة ليست بحركة.

وقال «هشام بن الحكم»: إن لله تعالى كلامًا ولا أقول: إنه مخلوق أو غير مخلوق.

ورُوى عن «أبى عبدالله البلخى» و«عبدالله بن المبارك» أنهما قالا بذلك - وهو مذهب بعض «أهل الحديث». وقالوا: لا حاجة إلى القول إنه مخلوق أو غير مخلوق، وهذه مسألة عظيمة دقيقة تكلم فيها المتقدّمون والمتأخرون، فدخل فيها الخلفاء الراشدون. وكان «المأمون» الخليفة قائلاً بخلق القرآن ويجبر الناس على القول به، وكذا «الواثق بالله» الخليفة كان يقول بخلقه ويُكره الناس عليه،

وقد رُوى: أن «المأمون» الخليفة رجع عن هذا القول لمناظرة جرت بين «محمد ابن مقاتل الرازى» وبين «بشر المريسى» بين يديه، فانقطع «بشر المريسى» فأمر «المأمون» بصلبه فصُلب «المريسى» على الجسر. فقالوا: إن هذا دليل الرجوع فإن المناظرة جرت بينهما فى خلق القرآن كلام الله تعالى.

وعند «أهل السنّة والجماعة»: الكلام ما ينبغى به الخرس والسكوت، وزاد بعضهم. فقالوا: مسموع ينافى الخرس والسكوت.

وبعضهم قالوا: مسموع مفهوم ينبغى به الخرس والسكوت.

وعند القائلين بخلق القرآن: الكلام حروف منظومة وأصوات مقطعة بتقطيع خاص، وقالوا: فى الشاهد كذلك وجدنا. فإن الكلام فى الشاهد حروف منظومة وأصوات مقطعة بتقطيع خاص، فكذا فى الغائب إلا أن عند «المعتزلة» و«المجبرة» لا يقوم هذا الكلام بالله سبحانه وتعالى بل يقوم باللوح المحفوظ أو بمتكلّم.

وعند «المرجئة» يقوم بالله تعالى.

كذا عند «الكرامية» كلام الله تعالى حادث، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة بتقطيع خاصّ وهو قائم بالله تعالى.

و«أهل السنّة والجماعة» قالوا: إن الكلام هو المنافي للخرس والسكوتِ، المسموعُ المفهومُ، وليس لأحد أن يقول: إن الإنسان قد يسمع كلامًا لا يفهمه لأنه مفهوم، وإن كان هو لا يِفَهْمه، كما لا يسمع أناس لكنه مسموع، وما قالت «المعتزلة» وغيرهم من الحدّ فهو باطل وهو مَجهول، لأن الحروف لا يتصوّر انتظامها، لأن الحروف في الحقيقة أصوات مختلفة، فإن الكاف صوت يقع على اللهاة، والحاء صوت يقع فى الحلق، والباء صوت يقع على الشفة، ولهذا سُميت حروفًا لأن الحرف هو الجانب، وهذه الحروف تصير حروفًا بوقوعها على حروف الفم من حيث الصوت، والله تعالى موجِد الأصوات وموجِد كلّ حادث، والصوت عرض لا يتصوّر بقاؤه فلا يتصور الانتظام،

فكذا الأصوات لا يتصور تقطيعها لأنها أعراض، والتقطيع لا يتصوّر إلا فى الأجسام، ولأن الحروف هى الأصوات. فبطل قولهم: حروف منظومة وأصوات مقطّعة، وقولهم: بتقطيع خاصّ مجهول لا يمكن بيانه، وبدون هذا لا يصحّ التحديد، لأن صوت البوق والرعد حروف منظومة وأصوات مقطّعة على زعمهم، والتحديد بحدّ مجهول باطل جدا، لأن التحديد للإعلام. وإعلام المجهول بالمجهول باطل ليس بإعلام بل هو حمق محض.

فإن قالوا: في الشاهد لا يُسمع إلا الصوت. فنقول: لا كذلك، بل يُسمع الكلام ويُسمع أيضًا الصوت.

فإن قالوا: الكلام بلا صوت لا يكون. فنقول: ليس شرط وجود الكلام الصوت ولا البنية المخصوصة، ولكن شرط الكلام وجود ذات باقٍ، ثم إن كان الكلام عن اختيار يُشترط الحياة وإن لم يكن عن اختيار لا يشترط الحياة.

وما رُوى من كلام الجمادات إن كان عن اختيار فقد خلق الله تعالى فيها الحياة، وإن لم يكن عن اختيار يحتمل أنه كان بغير الحياة، فإن الحياة شرط الاختيار، وأما الصوت والبنية الخاصة فليسا بشرط لوجود الكلام، وعلى هذا جميع الصفات، فإن العلم ليس يُشترط له وجود الدماغ والقلب والبنية الخاصّة، بل يُشترط له وجود ذات باقٍ والحياة، وإن كان فى الشاهد لا يوجَد العلم إلاّ من ذات له قلب ودماغ وبنية مخصوصة حتى قلنا إن الله تعالى عالم وليس له هذه الآلات، وهذا الآلات وقعت في الشاهد اتّفاقًا لا أن تكون شرطًا، وهذا لأن الله تعالى أجرى العادة على هذا؛ أن العبد لا يفعل إلاّ بآلة وأداة، كذا هذا، وإذا كان حدُّ الكلام عندهم هكذا لا يستقيم إثباته في حقّ الله تعالى فلم يكن الله عندهم متكلمًا حقيقةً ويُسمَّى متكلما مجازًا من حيث إنه خالق الكلام فى غيره وموجِده بغيره، فصار متكلما به، فسُمى متكلما كما يسمَّى مَن أمر غيره بالبناء بانيًا.

وعند «الكرامية»: الله تعالى متكلم على الحقيقة بكلام حادث قائم به، وأنهم يجوّزون حدوث الأشياء بالله تعالى.

وشبهة «المعتزلة» و«المجبرة» من «الجهمية» و«المريسية» فى هذه المسألة ما هى الشبهة لهم في مسألة الصفات، وقد رفعنا تلك الشبهة في تلك المسألة.

وشبهة أخرى خاصّة فى هذه المسألة هى: أن القرآن ذو بداءة ونهاية وذو أبعاض. وهذا من أمارات المخلوق، وكذا نسخ بعضه ببعض وأنه أُنزل من اللوح إلى السماء الدنيا. وهذا لا يتصور إلا فيما هو مخلوق، وكذا هو حروف وبعضه عربى وبعضه عبرى وهذا كلّه من صفات المخلوقين، وكذا يُكتب ويُقرأ ويُحفظ ويُسمع ويُنقل من موضع إلى موضع، ويمحى بعد ما كتب، وهذا كلّه من صفات المخلوقين، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] وقال: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] وقال ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾ [آل عمران: ٩٧] ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

والمتشابه من أمارات الحدوث. وكذلك سمّاه ذكرًا محدثا، وذكر أنه جعل قرآنا والجعْل هو الخلق والإيجاد لُغةً.

و«الكرامية» و«الحنابلة» قالوا: إنه غير مخلوق، ولكن قالوا: إنه حادث، وهو شرّ من القول بالمخلوق، فإن الحدوث بالإحداث يتصوّر، أمّا الحدوث بلا إحداث مستحيل. وأنهم قالوا: إنه حادث غير محدث، وشبهة هؤلاء: أن الله تعالى قال لموسى ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ﴾ [النمل: ١٠] ولا موسى ولا عصا، وكذلك قال ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾ [طه: ١٢١] ولا آدم ولا عصيان، فلا بُدّ من أن يقول هذا لموسى بعد ما خلقه وأعطاه العصا والعصا فى يده، وكذلك لابد من أن يقول لآدم بعد ما خلق آدم ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾ وليس هذا إلا حدوث الكلام منه، ولكن كان قادرًا على الكلام فى الأزل.

والدليل «لأهل السنة والجماعة»: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] أى إذا أردنا كونه أخبر أنه يوجد الأشياء بكلامه وهو ﴿كُنْ﴾، فلو كان كلامه مخلوقًا يكون ذلك مخلوقًا أيضًا بكلام

آخر وذلك بآخر فيؤدى إلى مالا يتناهى، ويؤدى إلى أن لا يحدث شيء ما. فدلتنا هذه الآية أن كلامه غير مخلوق.

فإن قالوا: هذا عبارة عن سُرعة التكوين، فإن الأشياء توجد بإيجاد الله تعالى لا بكلامه ثم هذه الآية تدل على أن كلامه ليس بأزلى، فإنه أثبت القول بعد الإرادة فإنه تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ أى إذا أردنا كون شيء؛ نقول له كُن فيكون.

فنقول: عندكم لا توجَد الأشياء بإيجاد الله تعالى، فإن الإيجاد هو عين الموجود عندكم لا غيره، فتكون هذه الآية حجّة عليكم فإن الله تعالى أخبر أنه يوجد الأشياء بقوله ﴿كُن﴾، وهو الموجود في الحقيقة.

وقولهم: إن هذه عبارة عن سرعة الإيجاد، [نقول] بلى ولكن بالكلام.

قولهم بأن هذا يدل على أن الكلام والقول بعد الإرادة.

فنقول: إرادة الله تعالى ليست بحادثة، ولا كلامه حادث، فلا يتصوّر تقدم أحدهما على الآخر، ولأنهما ليسا بغيرين فلا يتصور التقدّم من أحدهما.

والدليل المعقول في المسألة وهو أن الله تعالى أثبت لنفسه كلامًا. قال: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] وقال ﴿نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [القصص: ٢٨] ثم كلامه لا يخلو إمّا يكون حادثًا أو محدثًا قائمًا به أو غير قائم به، أو غير حادث ولا محدث بل هو أزلى، أو يكون الله تعالى متكلمًا بكلام خلقه فى غيره.

لا جائز أن يكون متكلمًا بكلام خلقه في غيره وهو قائم به، لأنه يستحيل على الله تعالى أن يصير موصوفًا بصفة قائمة بغيره، بل كل صفة قامت بذات، يكون ذلك الذات موصوفًا بها دون غيره، فإن الله تعالى إذا خلق الحركة فى ذات، يصير ذلك الذات موصوفًا بالحركة دون الله تعالى، وكذا صفة البياض

والسواد، فلا يستقيم أن يكون متكلمًا بكلام حادث قائم بغيره، ولا يجوز أن يكون متكلمًا بكلام حادث أو محدث قائم به.

وعند «المعتزلة» و«الجهمية»: ما قام الكلام به؛ لأن عندهم الله تعالى ليس بمحلّ للحوادث. وأمَّا عند «الكرامية» وإن كان الله تعالى محلاّ للحوادث. ولكن قولهم باطل لما بينا أن القديم لا يتصوّر عليه التغير لأنه واجب الوجود بصفاته في كلّ حال من الأحوال، فدلّ أن كلامه أزلى ولأن الحدوث بلا إحداث يستحيل فلا يُمكن القول به وهم لا يقولون بأنه مخلوق، فيتعيّن أنه أزلى وليس بحادث.

فإن قالوا: عندنا الله تعالى متكلم[1] - مجازًا بخلقه الكلام في غيره فإنه يستحيل أن يكون متكلِّمًا؛ لأن الكلام هو الحروف المنظومة والأصوات المقطعة بتقطيع خاصّ، وهذا لا يتصوّر إلا فى الجسم، والله تعالى ليس بجسم.

فنقول: الله تعالى أثبت لنفسه كلامًا بآى كثيرة، وهى من صفات المدح وهو الممدوح حقيقة، فيجب القول به، وأمكن القول به لما بيّنّا: أن الكلام هو المسموع المفهوم المنافى للخرس والسكوت، وهذا مستقيم في حقّ الله تعالى، وهذا هو الجواب عن قولهم: سُمّى متكلمًا - مجازًا: أنه يمكن حمل الكلام على الحقيقة فلا يحمل على المجاز.

والدليل على أنه يجب أن يكون متكلِّمًا: أنه آمرٌ وناه ومُخبر ومستخبر، ولا تتصوّر هذه الأمور إلاّ من متكلّم، ولأن انتفاء الكلام من الذات من جملة النقائص، لأنه ينتمى إلى خرس أو سكوت أو جهل ....[2] أما الخرس والجهل فلا شك، وكذلك السكوت الدائم لأن السكوت الدائم نقص فى الشاهد لأنه لعجز أو فساد فى الكلام يسكت، ولأنه ينافى كونه آمرًا ناهيًا مخبرًا. وهو من أسباب النقص.

وأمّا شبهة «المعتزلة» و«الجهمية» و«المريسية» وغيرهم ممن يقول بخلق كلام

---

(١) الأصل: ليس متكلم مجازا. (٢) بياض بالأصل.

الله تعالى: فإن الخروج عنها سهل. وقد وضعوا للخروج عنها كتابًا لكن نحن نذكر هاهُنا شيئًا قليلاً به ندفع شبههم.

قولهم: كلام الله تعالى ذو سُوَرٍ وعددٍ وذو نهاية وبداءة وأبعاض.

فنقول: كلام الله تعالى قائم بذاته، وكذا كلام كلّ متكلّم، وهذه السورة التى لها نهاية وبداءة وعدد وأبعاض ليست بكلام الله تعالى على الحقيقة، بل هو منظوم نظمه الله تعالى، وهو دالّ على كلام الله تعالى كمنظوم «امرئ القيس» وهو:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ　　　بِسِقْطِ اللوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

منظوم «امرئ القيس» دالّ على كلام وليس هو كلامه، وكذا خطبة كلّ خطيب ورسالة كلّ مرسل منظوم دالّ على كلامه وليس نفس كلامه، كذا هذا، وما هو قائم بالله شىء واحد ليس له بعض ولا عدد، ولا له نهاية ولا بداءة، بل الله قديم بكلامه، باقٍ بكلامه.

فإن قالوا: ما هذا المنظوم؟ فنقول: لا حاجة بنا إلى بيانه، على أنّا بيّنّا أنه منظوم نظمه الله تعالى، ونظمه فعْله، وهو قديم بأفعاله عند «أهل السنّة والجماعة» على ما نبيّن.

فإن قالوا: هذا المنظوم مخلوق هو أم غير مخلوق؟

فنقول: ما هو غير الله تعالى فهو مخلوق، وهذا غير الله تعالى، فإنه ليس بصفة الله تعالى فيكون مخلوقًا.

فإن قالوا: ففى أىّ موضع خلقه؟ فنقول: لا حاجة بنا إلى بيانه، على أنه يحتمل أنه خلقه فى اللوح، ويحتمل أنه خلقه فى مَلَك، وهذا المنظوم يُسمَّى كتاب لله تعالى، ويسمّى القرآن، وهو غير كلام الله تعالى بطريق المجاز لكونه دالا على كلامه.

وعند أهل «السنة والجماعة»: كلام الإنسان قائم بذاته وهو مسموع مفهوم ينافى الخرس والسكوت.

وقال «ابن الراوندى»: إن كلام الإنسان: ما يقوم بقلبه، وما يقول بلسانه: هو عبارة عن الكلام، وليس هو عين الكلام، ويسمّى كلامًا مجازًا. وهو قول بعض «الأشعرية» يحكونه عن «أبى الحسن الأشعرى»، وهو فاسد ظاهر لا تقع الحاجة إلى بيان فساده، فإنه وصْف(١) الإنسان بما هو ضدّ الكلام حال تذكُّره الشيء بالقلب وهو السكوت، فإنه يُقال: ساكت وليس بمتكلّم، فدلّ أن هذا ليس بكلام. وأمّا النَّسخ. فذاك واقع على الحكم وهو حكم الله تعالى الذى شرعه بكلامه لا على نفس الكلام، وهو بيان مُدّة الحكم -- على ما بيّنا فى أصول الفقه - والله تعالى يُحكم ما يشاء فى كل زمان، وقد يقع النسخ على نفس المنظوم، وهو رفْع حفظ التلاوة عن قلوب العباد مثل ما روى عن «عمر» رضى الله عنه أنه قال: إن ممَّا يُتلى فى كتاب الله تعالى أن الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله والله عزيز حكيم، أمّا كلام الله تعالى فلا يرد عليه النسخ لأنه يستحيل ذلك. وأما الإنزال من اللوح المحفوظ إلى السماء(٢) الدنيا ومن السماء إلى الأرض؛ فذاك أيضا يتناول هذا المنظوم: قال الله تعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ [الدخان: ١-٣] جعل الكتاب مُنزلا، والكتاب اسم لهذا المنظوم، لأن الكتاب اسم للمكتوب، والمنظوم هو المكتوب، وقد يُطلق اسم الإنزال على كلام الله تعالى بإنزال هذا المنظوم الدالّ عليه. يقال: أنزل فلان الوزير كلامَ الأميرِ من الحصن؛ إذا أنزل كتابه. وأما الحروف. فالحروف ليست بكلام الله تعالى، فإن كلام العباد لا يختص بالحروف - على ما بيّنا - فكيف يكون لكلام الله تعالى حروف؟ بل الحروف للمنظوم على معنى أنها(٣) يُكتب بهذه الحروف، ويُتلى بهذه الحروف [وهى] مخلوقة عند عامة العقلاء، إلا عند قوم من «أهل الحديث» وفريق من «الصوفية» فإنهم قالوا: الحروف ليست بمخلوقة

---

(١) فى الأصل: توصف. (٢) فى الأصل: سماء.
(٣) الصواب: أنه.

وإنما قالوا لقلة التأمُّل، فرارًا من القول بخلق كلام الله تعالى، وزجرًا للعامة عن ذلك، وأن العامة قَلَّ ما يقدرون أن يفصلوا بين الحروف وبين كلام الله تعالى، لكنه مع هذا خطأ محض، يحرمُ القول به. وينبغى أن يُجر العامة عن التكلم فى الحروف أنها مخلوقة أو غير مخلوقة إذا كانوا لا يقدرون على الفرق بين الكلام وبين الحروف، ويؤمرون(١) أن يعتقدوا أن كلام الله تعالى غير مخلوق.

والدليل على أن الحروف مخلوقة: أن الحروف فى الحقيقة جوانب الفم، ثم الأصوات التى يقع(٢) على تلك الجوانب تسمَّى حروفًا، وجوانب الفم والأصوات كلها مخلوقة، وما يُكتب على الكاغد(٣) يسمَّى حروفًا، لأنها دالة علي تلك الحروف، وذلك حِبر وهو مصنوع مخلوق، وأما العربى والعبرى فذاك أيضًا صفة المنظوم لا صفة كلام الله تعالى، فإن كلام الله تعالى ليس بعربى ولا عبرى، فإن العربى والعبرى من جملة اللغات، وكلام الله تعالى ليس بلغة من اللغات، بل هذا المنظوم الذى هو دال على كلام الله تعالى عربى وهو القرآن، والتوراة عبرى، وهو المنظوم، وأما النقل من موضع إلى موضع فهو للمنظوم أيضا لا لكلام الله تعالى.

وقولهم: يُكتب ويحفظ ويُقرأ ويُسمع. فنقول: إن كلام الله تعالى مكتوب فى مصاحفنا، محفوظ فى قلوبنا، مسموع بآذاننا، متلوّ بألسنتنا، غير حال فى شىء منها، بل هو قائم بذات البارئ عزّ وجلّ، وهكذا نقول(٤) فى كلام العباد، إنه يُكتب في الكاغد، ويُتلى باللسان ويُحفظ بالقلب، ويسمع بالآذان، وكتابة الكلام أن يُكتب ما يكون دالاً على الكلام، فيصير الكلام مكتوبًا بكتابته و . . . .(٥) كلام الله تعالى وكتابة هذا المنظوم يكون(٦) كتابةً لكلام الله تعالى، فيكون كلام الله تعالى مكتوبًا بكتابة هذا المنظوم، وهذا حقيقة وليس

---

(١) فى الأصل: يؤمروا. (٢) الصواب: تقع. (٣) الكاغد: الورق، والكلمة فارسية الأصل.
(٤) فى الأصل: يقول. (٥) بياض بالأصل. (٦) الصواب: تكون.

بمجاز، لأن كتابة الكلام لا يكون[1] إلا هكذا مع أن الكلام قائم بذات المتكلّم لا ينفصل عنه، فأمّا الحفْظ فحفظ الكلام أن يُحفظ ما هو دالّ على الكلام وهو المنظوم، فيكون بحفظه حافظًا للكلام. فإنه يُقال: حفظ فلان كلام فلان إذا حفظ شعره الذى نظمه، فَمن حفظ هذا المنظوم الذى نظمه الله تعالى، يصير بحفظه حافظًا كلام الله تعالى، فهذا أيضًا حقيقة وليس بمجاز، فإن حفظ الكلام ليس إلا هذا، وأما التلاوة فتلاوة الكلام أيضًا بتلاوة ما هو دال على الكلام، هو المنظوم الذى نظمه المتكلّم فيصير بتلاوته تاليا كلامه. يُقال: فلان تلا كلام فلان وقرأ كلامه إذا قرأ منظومه الدالّ على كلامه، فمن قرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى يصير به تاليا كلام الله تعالى، وهو حقيقة أيضا وليس بمجاز، لأن تلاوة الكلام يكون[2] هكذا، وأمّا السماع فسماع الكلام من غير المتكلم أيضًا سماع المنظوم الدالّ على الكلام، فإن من سمع شعر إنسان وخطبته من غير المتكلم يُقال: سمع كلام فلان من فلان فإذا سمع منظوم الله تعالى وهو القرآن الدالّ على كلامه من قارئ وتالٍ يكون سامعًا كلام الله تعالى، وهذا حقيقة وليس بمجاز، فإنه لا طريق لسماع الكلام من غير المتكلّم إلاّ هذا، وأمّا موسى عليه السلام [فإنه] سمع كلام الله تعالى من الله تعالى بلا واسطة كلام متكلّم، غير الله تعالى من غير أن يكون ثَم صوت وحرف، بل الله أسمع كلامه القائم به موسى عليه السلام بلطيف صنعه وكمال قدرته - كما بيّنّا - فسمعه وفهمه.

فإن قالوا: إن الله تعالى نادى موسى، والنداء أن يُقال: يا موسى، ولابدّ له من صوت قال الله تعالى: ﴿نُودِيَ يَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ١١].

فنقول: النداء نوع كلام، والكلام يستغنى عن الصوت، والصوت فضْل فى الباب، إذ لا يختص الكلام بالصوت بل يختص بالمتكلّم، إذ ليس فى الصوت ما يكون شيئًا للسماع، بل الكلام مسموع، كان معه صوت أو لم يكن.

---

(١) الصواب: تكون. (٢) الصواب: تكون

فإن قالوا: فى كتاب الله تعالى دلالة أنه سمع الصوت قال الله تعالى: ﴿نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ﴾ [القصص: ٣٠] والنداء من الشجرة لا يتحقق إلا أن يخلق صوتا فى الشجرة فيسمع صوتا من الشجرة.

فنقول: ليس كذلك، فإنه لو كان كذلك كانت الشجرة هى المتكلّم دون الله تعالى، لأن الكلام قائم بالشجرة دون الله تعالى، فالله تعالى أخبر أنه هو المتكلم، فلا يستقيم هذا. وقوله ﴿نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الأَيْمَنِ﴾ الآية فمعناه - والله أعلم - أن الله تعالى أسمع كلامه موسى عليه السلام وموسى فى الجانب الأيمن من الوادى عند الشجرة فصار كأنه سمع من الجانب الأيمن من الشجرة لكونه عندها.

وبعض «أهل السنّة والجماعة» قالوا: يحتمل أن الله تعالى يُسمع كلامه عند قراءة القارئ فيصير مشاهدًا معاً كلام الله تعالى وكلام هذا المتكلّم، لأن كلام الله تعالى باقٍ فيجوز أن يُسمع عند قراءة القارئ، وهو أحد قولى «الأشعرى» بخلاف موسى عليه السلام فإنه سمع كلام الله تعالى بلا واسطة كلام البشر، ونحن نسمع بواسطة كلام البشر، فيقع بيننا وبينه فرق، وفى هذا يخالف كلام الإنسان كلام الله تعالى، لأن كلام الإنسان إذا سُمع من غيره لا يُسمع على هذا الوجه، بل يُسمع على الوجه الأوّل، لأن كلام الإنسان عرض لا يبقى.

وأكثر «أهل السنّة والجماعة» على القول الأوّل، لأنه أظهر، والقلوب له أقبل، وعلى هذا نقول فى جميع القرآن إنه ينصرف إلى المنظوم لا إلى كلام الله تعالى.

وقول العلماء: إن القرآن جمعه «أبو بكر الصديق» ثمّ «عثمان» رضى الله عنهما، ما أرادوا به أن النظم وضعه «أبو بكر» و«عثمان» أو السُّوَر جمعاها، فإن القرآن منظوم الله تعالى، والسور مجموع الله تعالى، كان جبريل عليه

السلام يُنزِل الآى والسور على رسول الله علـيه السلام، ويبيّن له أن هذه الآية من سورة كذا، وهذا السـورة عقيب سورة كذا، ولـكن كان الآى والسور عند أناس مملوّة، بعـضهـا عند هذا وبعضـها عند ذلك، فـجمـعهـا «أبو بكر» في مـصحف بعـد وفاة النبي عليـه السـلام ثمّ إن «عثـمان» قـرر بأنه أمر بكتـابة المصاحف وعارضـها مع المصحف الذى جمـعه «أبو بكر» رضى الله عنه وبعث بها إلى الآفاق، والقرآن يقع على القراءة والتلاوة ويقع على هذا المنظوم، ويقع على كلام الله سـبحانه وتعـالى، يقال: قـرأ يقرأ قرآنا وقـراءةً، وإذا كان هذا هكذا فلا ينبغى لأحد أن يُطلق القول بأن القـرآن غير مخلوق، ولكن ينبغى أن يقول: إن القـرآن كلام الله تعالى، وكلام الله غـير مخلوق، ولو قـال مطلقًا: القرآن غير مخلوق؛ فحسن وليس بضائر، وإن كان قراءة القرآن وتلاوته ولفظه مخلوقة، فإن المطلق منه ينصرف إلى كلام الله تعالى.

ثمّ بعض «أصـحاب الحديث» وبـعض الفقهـاء قالوا: لا نقـول: إن لفظى بالقرآن مـخلوق، وما جـوّزوا إطلاق لفظة المخلوق عليه أى التـلاوة والتلفظ، وإنما فعلوا ذلك لأن العوام لا يقدرون أن يفصلوا بين اللفظ والملفوظ، فحسموا هذا البـاب حتى لا يقع الناس فى القـول بخلق كلام لله تعـالى، ولا شك أن اللفظ مخلوق، فإن فعل العـبد هو مخلوق لله تعالى، ولا يُظنّ بهم أن يُشكل عليهم هذا، ولكن عسى كان غرضُـهم ماذكرنا. وقول الله تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا**﴾ [الزخرف: ٤٣] ينصرف إلى هذا المنظوم لا إلى كلام الله تعالى، وكذلك ﴿**مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ**﴾ [الأنبياء: ٢] ينصرف إلى المنظوم دون كلام الله تعالى، أو ينصرف إلى الأحكام. وقوله ﴿**مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾ [آل عمران: ٧] ينصرف إلى المنظوم أيضًا لا إلى كلام الله تعالى.

وأمّا شبهة «الكرامية» فمستـحيلة، فإن الحدوث بلا إحداث مستحيل، وكذا ذات الله ليس بمحل للحوادث، لأنه يتـغير بالحـوادث إذا حلت به، والقديم لا

يقبل التغير، فإنه مستحيل، وأمّا ما قالوا: إن الله تعالى قال لموسى عليه السلام ﴿أَلْقِ عَصَاكَ﴾ [الأعراف: ١١٧] ولا موسى ولا عصا.

فنقول: بعض «أهل السنّة والجماعة» قالوا: إن الله تعالى متكلّم بكلام قديم فإنه قديم بكلامه وكلامه واحد، وبالكلام الواحد يتكلّم مع الناس في أزمنة مختلفة، ويتكلّم أيضًا وليس لكلامه ابتداء وانتهاء، فقال لموسى عليه السلام بعد ما خلقه بكلامه الأزلي ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ﴾ [النمل: ١٠].

فإن قالوا: كيف يكون هذا؟ فنقول: ليس لكلامه كيفية كما ليس لذاته كيفية، فالسؤال عن كيفية مالا كيفية له؛ محال.

فإن قالوا: الكلام هو الإخبار والاستخبار والطلب، وإخبار الله تعالى قوله: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ٢٠] وطلبه قوله لموسى عليه السلام ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ﴾ [النمل: ١٠] واستخباره ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ﴾؟ [طه: ١٧] فكيف يكون الكلام غير حادث والإخبار والاستخبار والطلب حادث. إذ يستحيل أن يخبر عن عصيان آدم ولا آدم، ولا عصيان، ويأمر موسى بإلقاء العصا ولا موسى ولا عصا، يقول ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾؟ ولا يمين.

فنقول: الكلام ما ينبغي به الخرس والسكوت وهو مسموع مفهوم على ما بينا وهذا لله تعالى ثابت لم يزل غير حادث، وبالكلام يحصل الإخبار والطلب والاستخبار، فالله تعالى بكلامه القديم وكلامه واحد أخبر عن آدم عليه السلام أنه عصى، وأمر موسى بإلقاء العصا وقال له: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧] فَعَلَى قول هؤلاء ليس الكلام هو الإخبار والاستخبار والطلب. وهو قول بعض «أهل السنّة والجماعة».

وقال بعضهم: الكلام هو الإخبار والاستخبار والطلب، لكن الله تعالى بكلامه الواحد القديم يُخبر ويستخبر ويأمر في الأزل وفي المستقبل وفي الحال، فأخبر في الأزل أنه: سبّوح قدّوس ربّ الملائكة والروح، وشهد بوحدانية نفسه، وأخبر عن عصيان آدم عليه السلام بكلامه الأزلي لا في الأزل. وكلامه

واحد، وكـذلك يتكلّم فى الجنّة مع المؤمنين بكـلامه الأزلى، وهو أيضًـا قول بعض «أهل السنّة والجماعة» وكل واحد منهما مرضى حسن.

فإن قـالوا: هلاّ تقـولون: إن الله تعالى مكلّم لم يزل، كـما تقـولون إنه متكلم لم يزل؟

فنقـول: بعض «أهل السنّة والجمـاعة» قـالوا: إنه مكلم لم يزل، كمـا هو متكلم لم يزل. وبه أخذ «الأشعرى».

وقوم من «أهل السنّة والجماعـة» قالوا: إنه متكلّم لم يزل، وليس بمكلّم لم يزل، ولكن بكلامـه القديم كلّم من كلّم بعـد وجوده. وبه أخـذ «أبو محـمد عبدالله بن سـعيد القطّان» وعلى قول من يقـول: إنه مكلّم لم يزل يقول: كلّم الناس بطريق الإضافة. وأكثر «أهل السنّة والجماعة» علي القول إلى ما مال إليه «عبدالله بن سـعيد القطان» وهذه المسألة من أدقّ المسـائل، وقد شرحناها على مذهب «أهل السنّة والجماعة» شرحًا يقف عـليه كلّ سُنّى حصيف وقور متأمل مُنصِف.

مسألة [٢٠]

القول فى الإيجاد والتكوين

قال «أهل السنّة والجماعة» إن التكوين والإيجاد صفة لله تعالى غير حادث، بل هو أزلى كالعلم والقدرة، والمكوَّن والموجود غير التكوين، وكذا التخليق والخلق صفة لله تعالى غير حادث بل هو أزلى، وغير مخلوق، وكذا الرحمة والإحسان، وكذا الرزق والمغفرة وجميع صفات الفعل لله تعالى.

وقال «المعتزلة» - أكثرهم -: ليس لله تعالى هذه الصفات كما ليس له سائر الصفات، وقالوا: الإيجاد والموجود واحد، وكذا الرحمة والمرحوم واحد.

وقالت «الأشعرية» - بأجمعهم - مثل قول «المعتزلة»: إن هذه الصفات - وهى صفات الفعل - ليست بصفات لله تعالى، والفعل والمفعول واحد، وكذا الفعل غير المفعول، وقالوا فى صفات الذات كالعلم والحياة، مثل قولنا.

وقالت «الكرامية» - فيهم «محمد بن هيصم» -: إن التكوين غير المكوَّن والإيجاد غير الموجود، وكذا الرحمة، وهى صفة لله تعالى، إلاّ أنها حادثة قائمة بذاته.

وقال جماعة من «المعتزلة» - فيهم «بشر بن المعتمر» و«معمر» و«أبو الهذيل»: إن التكوين غير المكوَّن وخلق الشىء غير ذلك الشىء، إلاّ أن «بشرًا» قال: الخلق قبل المخلوق.

وقال «أبو الهذيل» الخلق مع المخلوق.

وقال «معمر»: الخلق مع المخلوق والخلق مخلوق بخلق آخر وآخر بآخر إلى ما لا نهاية له. فعند هؤلاء: الخلق والتكوين حادثان، وعند «أهل السنّة والجماعة» الخلق والتكوين أزلى وليس بحادث، والمكوَّن والمخلوق محدث، والتكوين قبل المكوَّن، والله تعالى قديم بتكوينه وإيجاده كما هو قديم بجميع

صفاته، وهى مسألة عظيمة صنّف فيها «الأشعرية» تصانيف كثيرة، فرأيتُ لواحد منهم صنّف فى هذه المسألة قريبًا من دفتر، وذكر فيه أنه نبغ لخراسان قوم من «أهل الحديث» وقالوا: إن التكوين غير المكوَّن، والإيجاد غير الموجود، والإيجاد قديم، وقد ذكر هذه المسألة الشيخ «أبو منصور الماتريدى» مع «المعتزلة» وصحّح هذا المذهب الذى عليه «أهل السنّة والجماعة»: أن الإيجاد غير الموجود، وأن الإيجاد ليس بحادث بل هو أزلى، وهو أقدم من «الأشعرى» ومذهب «أبى حنيفة» وأصحابه هذا هو، وإن أفحش المسائل «للأشعرية» هذه المسألة، فدليل من يقول: إن التكوين والمكوَّن واحد: هو أن فى الشاهد الفعل نفس المفعول. فإن فعل الإنسان نفس مفعوله. فإن المصدر هو المفعول المطلق. وكذلك فى الغائب. فيكون ذلك نفس الفعل، ولأن الإيجاد بلا موجود مستحيل كالكسر بلا مكسور والضرب بلا مضروب، فلو قلنا بقدم الإيجاد صرنا قائلين بقدم الموجودات، وذلك منافٍ للتوحيد فلم يُمكن القول بقدم الإيجاد، وأنتم لا تقولون بحدوث الإيجاد فيتبيّن ضرورةً أن الإيجاد هو نفس الموجود، ولأن الله تعالى يوصف بالقدرة على الإيجاد، ولو كان الإيجاد قديمًا لَمَا تصوّر القدرة عليه وحينئذٍ يبطل القول بالقدرة، فإنه لا يُقال: قادر على الكلام ولا قادر على السمع والبصر، فدلّ أن الإيجاد ليس بقديم، وإذا لم يكن قديمًا لا يكون الإيجاد صفته، لأنه لا وجه إلى القول بحدوثه على ما نبيّن مع «الكرامية»

و«الكرامية» يقولون بما يقول هؤلاء: إنه لا وجه إلى القول بقدم الإيجاد لما بيّنتم، ولا وجه إلى نفيه، لأن الله تعالى لا شكّ هو الموجِد لجميع المحدثات بقدرته، فيكون الإيجاد حادثًا، لكن لا يكون محدثًا، لأنه لابدّ من إيجاد آخر ومن آخر. ومن آخر فيؤدّى إلى ما لا يتناهى، فنقول بطريق الضرورة: إنه حادث غير محدث، لأنه تعالى خالق فى الأزل عندهم على معنى أنه قادر على الخلق، وعند «الأشعرية» أنه تعالى صار خالقًا حين خلق، لكن لا لمعنى قائم به، فلم يكن به بأس، كما صار معبودًا بعد ما خلق الخلق وعبدوه، لأنه

لم يصر معبودًا بمعنى قائم به بل صار معبودًا بمعنى قائم بغيره، فلم يكن القول به خطأً فكذا هذا. هذه شبههم.

وجه قول «أهل السنّة والجماعة»: الأول: قول الله تعالى: ﴿مَّا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١] جعل الخلق غير المخلوق حيث أضاف الخلق إلى المخلوق، والثانى: أنه أخبر أنه لم يُشهدهم خلق السماوات والأرض، وقد أشهدهم السماوات والأرض ولكن ما أشهدهم إيجادها.

فإن قالوا: معنى هذا: أنه ما أشهدهم السماوات والأرض حين خلقها؛ لأن فعل الخلق لا يتصوّر فيه الإشهاد إنما يتصوّر الإشهاد فى المخلوق؛ لأن الشهود هو الحضور والمقاربة. وهذا لا يتصوّر إلاّ فى الأعيان، علمنا أن المراد ما بيّنّاه.

فنقول: هذا [فيه] إضافة الإشهاد إلى غير ما ذكر الله تعالى. فالله تعالى أخبر أنه لم يُشهِدهم خلق السماوات والأرض، وأنتم تقولون إن الله تعالى لم يشهدهم السماوات، فلا يكون هذا تأويلاً بل يكون تغييرًا أو نسخًا. وذلك فاسد.

قولهم: إن الخلق وهو نفس الفعل يستحيل الإشهاد فيه.

فنقول: انتفاء الإشهاد عن الفعل غير مستحيل، وقد نفى الله تعالى عنه الإشهاد، ولأن الله تعالى جعل الخلق غير المخلوق حيث أضافه إليه.

فإن قالوا: يجوز أن يضاف الشىء إلى نفسه. قال الله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] والحبل هو عين الوريد.

فنقول: هذا خلاف الحقيقة من الكلام، وخلاف المعتاد فيما بين الناس، فلا يجوز حمله عليه إلاّ بدليل، على أن الحبل ليس عين الوريد، بل الوريد صفة الحبل، والموصوف يضاف إلى الوصف، يقال: مسجد الجامع.

ومنهم من احتجّ بقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] أخبر أنه تتكوّن الأشياء بالقول، فدلّ أن التكوين غير

المكوَّن، وقوله قديم على ما بيّنّا، وإن كانت «المعتزلة» و«الكرامية» يخالفوننا، «فالأشعرية» يوافقوننا، فيكون هذا حجّة على عامّة «المعتزلة» و«الأشعرية» أن التكوين غير المكوَّن وعلى «الأشعرية» أن التكوين قديم.

فإن قالوا: هذا عبارة عن سرعة الإيجاد، [نقول] بلى، وفيه دليل [على] أن التكوين غير المكوَّن، إذ الكلام وهو كلام الله تعالى غير المخلوقات من الأعيان المحدثة والأفعال المحدثة.

فإن قالوا: عندكم التكوين بالقول. فإن قلتم: بالقول أنكرتم الأفعال وليس هذا مذهبكم. فنقول: الله تعالى يقول له ﴿كن﴾، ويوجده ويريد وجوده، وذلك كلّه غير المكوَّن والموجود، فلله تعالى كلام وفعل ومشيئة وإرادة، والدليل المعقول فى المسألة: وهو أن الأمّة أجمعت على أن لله تعالى فعلاً، فإنهم أجمعوا على أن الله تعالى هو الذى أوجد العالم، وهو الذى يوجد الأعيان، وفى كتاب الله تعالى دلائل كثيرة تدل على أن لله تعالى فعلاً. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ [البروج: ١٢] وقال: ﴿إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: ١٠٢] وقال: ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ﴾ [التوبة: ٣٢] وقال: ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [آل عمران: ١٥٦] وقال: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧] ومن أوّل القرآن، إلى آخره دلائل كثيرة تدلّ على أن لله تعالى فعلاً، ولأن القول بكونه فاعلاً واجب، لأنه من أسباب المدح والتعظيم، ونقيضُه من أسباب المذلّة والهوان، وإذا قلنا إنه فاعل ثبت أن له فعلاً - لما بيّنّاه فى إثبات الصفات - ولأن الحدوث بلا إحداث مستحيل، فيجب القول بأن الله تعالى مُحدث العالم وأن له الإحداث، وإذا قلنا إن التكوين والمكوَّن واحد، فقد نقضنا ما أجمعنا عليه، وأنكرنا ما أقررنا به، فإن فيه إنكار الفعل أصلاً، فدلّ الإجماع على أن التكوين غير المكوَّن.

فإن قالوا: فى الشاهد الفعل عين المفعول؛ فكذا فى الغائب.

فنقول: الشاهد دليلُنا، فإن فى الشاهد الفعل قائم بالفعل، فكذا فى الغائب

يجب أن يكون قائمًا بالفاعل، ولن يكون الفعل قائمًا بالفاعل إلا وأنْ يكون الأمر على ما بيّنا، ثمّ نقول: الفعل فى الشاهد فى الحقيقة مفعول الله تعالى، فإن المفعول هو المحدَث الموجَد، والله تعالى هو الذى أحدث فعل العبد وأوجده، فهو فعل العبد على الحقيقة ومخلوق لله تعالى وموجده على الحقيقة. ويقال: مفعول العبد على معنى أنه فعله.

فإن قالوا: لا يمكن القول بأن التكوين غير المكوَّن لما بيّنا أنه يؤدّى إلى قدم العالَم.

فنقول: ليس كذلك، فإن لله تعالى فعلاً واحدًا غير حادث، بذلك الفعل يوجد الأشياء فى أوقاتها، كما أن لله تعالى قدرة واحدة بتلك القدرة يقدر على إيجاد الأشياء فى أوقاتها، هذا على «الأشعرية» و«الكرّامية».

أمّا على «المعتزلة»: الله تعالى عندهم قادر بذاته وهو قادر قديم وموجِد الأشياء فى أوقاتها.

قولهم: إن الإيجاد بلا موجود مستحيل، [نقول] بلى، الإيجاد عندنا يعقُبه الموجود لا محالة، وليس الإيجاد بلا موجود عندنا.

فإن قالوا: الإيجاد قديم عندكم والموجود حادث. [نقول] بلى، ولكن الإيجاد ليس بخالٍ عن الموجود.

فإن قالوا: الإيجاد يجب أن يكون معه الموجود كما أن الكسر يكون معه المكسور.

فنقول: هذا لا يجب، بل يجب أن يكون الموجود[١] مُعقبًا للإيجاد[٢]، أمّا أن يكون معه فلا يجب، وفى الكسر هكذا نقول: يجب أن يكون مُعقبًا للكسر، أمّا أن يكون معه المكسور فلا يجب، فهذا شىء يدّعونه - فلا نساعدهم فيه - وعليه اعتمادهم.

فإن قالوا: بتعطّل القدرة لو قلنا إن التكوين قديم، على ما بيّنا.

---

(١) فى الأصل: الإيجاد. (٢) فى الأصل: للوجود.

فنقول: ليس كذلك فإن الفعل بدون القدرة مستحيل، والكلام لا يكون بدون القدرة، وكذا السمع والبصر والإيجاد، إلاّ أن الكلام إذا كان قديمًا فالقدرة قديمة، وكذلك الإيجاد إذا كان قديمًا فالقدرة قديمة، وإذا كان الكلام حادثًا فالقدرة حادثة، وكذا السمع والبصر، وإيجاد الله وكلامه غير حادث فكذا القدرة.

وقولهم يقدر على الفعل؛ ليس كذلك، بل الفعل موجود من القادر، والفعل أزلى والقدرة أزلية، فإن قالوا: الفعل ليس له ضدّ يستحيل إثباته لله تعالى حتى نضطرّ إلى إثبات الفعل لله تعالى فلا نُثْبت الفعل لله تعالى بخلاف القدرة وسائر صفات الذات، فإن لها أضدادًا يستحيل إثباتها فى حقّ الله تعالى فنضطرّ إلى إثبات تلك الصفات؛ فإن القدرة ضدّها العجز، والعلم ضدّه الجهل، والبصر ضدّه العمى، والكلام ضدّه الخرس والسكوت، والسمع ضدّه الصمم، ومعرفة صفات الصانع بطريق الضرورة كمعرفة ذاته.

فنقول: هذا السؤال فاسد، فإنا ما عرفنا الصفات الذاتية لأن لها أضدادًا يستحيل إثباتها فى حقّ الله تعالى، ولكن عرفناها بدلائل ضرورية، فإنّا عرفنا الذات وليس له ضدّ، ولأن الضرورة هى فى انتفاء ضدّ العلم وضدّ القدرة عنه لا فى إثبات العلم والقدرة له.

ولهذا يقول «النظام»: إنى أقول إنه عالم على معنى أنه ليس بجاهل، والدلائل الضرورية توجب إثبات هذه الصفات لله تعالى، لأن الفعل من باب الكمال، والتعدّى عن الفعل من باب النقصان والهوان، وهو المستحق للكمال والعظمة على الحقيقة، ولأن كتاب الله تعالى من أوّله إلى آخره يدّل على أن الله تعالى فاعل وله فعل.

فأما الكلام مع «الكرّامية» فهم أقرّوا بأن لله تعالى فعلاً، وأن الفعل غير المفعول، ولكن قالوا: إن الفعل حادث غير محدث، والحدوث من غير إحداث مستحيل كما ذكرنا فى حدوث العلم، ولأنهم يجعلون الله تعالى محلاّ

للحوادث وهو تغيُّر فى ذاته، وذاته قديم والقديم لا يقبل التغير، لأنه واجب الوجود، ولأن هذا ينفى التوحيد، والله تعالى واحد - على ما بيّنّاه -

ومن يقول: إن التكوين غير المكوَّن وهو مع الكون، فهو يقول بحدوث التكوين. فنقول له: حادث محدث أو حادث غير محدث؟ فإن قال: حادث غير محدث، فقد أجبنا عنه، وإن قال: حادث محدث.

فنقول: بماذا أحدثه؟ فإن قال: أحدثه بتكوين آخر، وذلك بآخر إلى ما لا نهاية له؛ فهذا قول مستحيل، وهو فى الحقيقة قول بأن الإحداث أزلى.

وإن قالوا: أحدثه بلا تكوين. فنقول: هو متناقض، فإن الإحداث هو التكوين، وقد قلت: أحدثه، ولأنه لو جاز إحداث محدَث بلا إحداث؛ لماذا لا يجوز إحداث كل محدَث؟

فإن قال: أحدثه بالقدرة. فنقول: هذا إقرار بالإحداث. وكثيرًا ما تكلمتُ فى هذه المسألة مع «الأشعرية» و«الهيْصمية». «والأشعرية» لا يتبرّأون عن مذهبهم، ولكن «الهيصمية» يتبرّأون عن مذهبهم فى ديارنا خوفًا من القتل.

و«الهيصمية» يجمعون بين مذهب «الكرّامية» و«القدرية». وكنتُ أعرفهم مع تبرّئهم عن ذلك؛ فكانوا يتحيّرون فيما أُلْزمهم، وكنتُ أؤجّلهم ليخرجوا عمّا كنتُ أُلْزِمهم، فكانوا لا يقدرون على ذلك، فكان ممّا أُلْزِمهم أن أقول لهم: هل أحدث الله تعالى العالم؟ فيضطرّون إلى القول به، فأقول: إحداثه فعله. ولا وجه إلى القول بحدوثه! فيجب القول بقدمه. وهو القول بأن التكوين غير المكوَّن، فكانوا يقولون: إنّا نقول أحدثه بالقدرة، فكنتُ أقول لهم: قد أقررتم بالإحداث.

مسألة [٢١]

القول فى رؤية الله تعالى

قال «أهل السنّة والجماعـة» إن الله تعالى جائز الرؤية، وأنه يُرى فى الآخرة بلا محاذاة ولا كيفية ولا حدّ، بل يُرى كما يُعلم، إذ الرؤية نوع علم به، ثمّ من يراه ومن لا يراه؛ يعرف ذلك بالأخبار، فأهل الجنة يرون الله تعالى بأعينهم كما يعلمون الله تعالى بقلوبهم فى الدارين جميعًا بلا كيفية ولا محاذاة ولا تحديد.

واختلفوا فى الرؤية يوم القيامة قبل دخول الجنَّة.

بعض «أهل السنّة والجمـاعة» قالوا: يراه المسلمـون والكفّار جميـعًا، ولكن رؤية تقرير وتهويل لا رؤية كرامة.

وبعض «أهل السنّة والجماعة» قالوا: لا يرون.

كذلك اخـتلفوا فى رؤية الله تعالى فى الدنيـا «كابن عبّاس» يقـول: إنه قد يُرى فى الدنيا لكن لا رؤية كـرامة، لكن رؤية تقرير وتهويـل، وكان يقول إن النبى صلى الله عليه رآه ليلة المعراج و«عائشـة» رضى الله عنها كانت تقول: لا يُرى فى الدنيـا، وما رآه النبى عليـه السلام ليلة المعـراج، وكـانت تروى عن النبى عليه السلام أنه قال: ما رأيتُ الله تعالى ليلة المعراج.

وأمّا رؤية الملائكة الله تعالى قد تكون لا بطريق الكرامة.

أمّا بطريق الكرامة هل تكون؟ قال بعض «أهل السنّة والجماعة»: لا تكون. وقال بعضهم: تكون.

وأمّا رؤية الإنسان الله تعالى فى المنام. قال عامّة «أهل السنّة والجماعة»: قد تكون لكن بشرط أن لا يراه مكيّـفًا محدودًا، أمّـا إذا رآه مكيَّفًا محـدودًا فذاك ليس برؤية الله تعالى.

وقالت «المعتـزلة» و«الخوارج» و«الزيدية» من «الروافض» و«الجهميـة» وأكثر «المرجئة»: إن الله مستحيل الرؤية، وإنه لا يرى نفسَه، إلاَّ «ضـرار بن عمرو» من«المعتزلة» فإنه يقول بأن الله تعالى غير مستحيل الرؤية إلا أنه يُرى فى الآخرة بحاسة سادسة يخلقها الله تعالى.

وقـالت «الحُبيـة» و«الكرامـية» و«المجسـمـة»: إنه يُرى كمـا يُرى سـائر المخلوقات، والكلام بيننا وبين «المجسمة» و«الحبية» من «الصوفية» يجرى فى أن الله تعالى جـسم أو ليس بجسم؟ وقد ذكـرنا الكلام فيه، فـالآن نتكلم مع مَن يُحيل الرؤية على الله تعالى.

ودليلهم فى المسـألة: هو أن الشىء إنما يُرى بعـضه أو كله، ويسـتحيـل ما سواه. وهو مسـتحيل فى حق الله تعالى، ولأن الرؤية تستـحيل إلا بمحاذاة بين الرائى والمرئى، وكون المرئـى فى جهة من الجـهات الست. وهذا يستـحيل فى حق الله تعالى فيستحيل القول بالرؤية.

ودليل «أهل السنة والجـماعة»: النصـوص، منها قـول الله تعالى خـبرًا عن موسى عليـه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾ [الأعراف:١٤٣].

فمـوسى عليه السلام اعتـقد أن الله تعالى جـائز الرؤية، والله تعالى لم يردّ عليه اعتقاده، بل قال ﴿لَن تَرَانِي﴾، فقوله ﴿لَن تَرَانِي﴾ تقرير لاعتقاده، فإن مَن قال أرنى جاريتـك. فقال صاحب الجارية: لن تراها، فـيكون ذلك تقريرًا منه أنها جائزة الرؤية؛ ولو قال أرنى ما انعـدم من أفعالك. لا يقول المخاطب: لن تراها، ولكن يقـول يستحيـل رؤية المعدوم. ولأن موسى عليـه السلام لا يجوز أن يكون معتقدًا ما هو مستحيل.

فإن قالوا: الله تعالى نفى الرؤية بقوله ﴿لَن تَرَانِي﴾ لأن كلمة ﴿لَن﴾ كلمة تأبيد فيكون ذلك تأبيدًا لنفى الرؤية.

فنقول: كلمة ﴿لَن﴾ للتأبيد، ولكن تأبيد الدنيا لا الآخرة، فيوجب هذا تأبيد نفى الرؤية فى الدنيا فى حق موسى.

فإن قالوا: الله تعالى قد علق الرؤية بشرط كان فى علم الله أنه لا يكون فإنه قال: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] أى الجبل، ولم يستقر الجبل، وتعليق الشىء بشرط لا يكون تقريرًا للنفى.

فنقول: كان تقريرًا للنفى لكن فى الدنيا، أما فى الآخرة فلا، وموسى عليه السلام ما رآه فى الدنيا ويراه فى الآخرة، وهذا دليل أيضًا أنه جوز الرؤية، فإنه لو لم تكن جائزة الرؤية لما علق الرؤية بشرط لا يكون، فإن تعليق مالا يكون بما لا يكون مستحيل، إنما يعلِّق مالا يستحيل وجوده بشرط لا يكون كدخول الجنة للكفار عُلق بشرط لا يكون، لأن دخول الجنة لا يستحيل وجوده، وأما تعليق ما يستحيل وجوده بشرط لا يكون أو يكون؛ مستحيلا؛ هو سفه محض، وإنما حرّم الرؤية عليه لأنه أكرمه بكلام نفسه فكان الواجب عليه أن يُفنِى عمرَه فى شكر تلك النعمة ولا يطلب نعمةأخرى عظيمة، ولهذا دليل فى كتاب الله تعالى، فإن الله تعالى قال: ﴿يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٤] لأنه كان لا يحتمل رؤية الله تعالى فى الدنيا، وفى هذه الآية ما يدل عليه، قال الله تعالى: ﴿وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف: ١٤٣].

فإن قالوا: موسى عليه السلام تاب عما سأل وفعل فقال: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فلما تاب عن اعتقاده دل أن اعتقاده كان باطلاً.

فنقول: تاب عن السؤال لا عن الاعتقاد، فإن الله تعالى رد عليه السؤال لا الاعتقاد، والسؤال كان خطأ لأنه كان يجب عليه الاشتغال بالشكر لما أنعم الله

عليه من النعم والإحسان، ولأنه سأل الرؤية في غير وقتها لأن الرؤية زيادة على نِعَمِ المَبَرَّة - على ما نبين - وذلك لا يتصور إلا في الآخرة، فإنه كان يريد أن يراه رؤية كرامة وإنعام؛ فتاب عن هذا، على أن العادة بين الناس أنهم متى رأوا فزعًا يتوبون إلى الله تعالى خوفًا من البلاء من غير ذنب سبق منهم.

ومن «أهل السنة والجماعة» مَن احتج بقوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٣] أثبت النظر إلى نفسه، والنظر والرؤية سواء، فإنه لا فرق بين قول القائل: نظرتُ إلى فلان، وبين قوله رأيته، فإنهم يقولون: تقدمتُ إلى فلان فنظرتُ إلى فلان، وبين قوله رأيته، فإنهم يقولون تقدمتُ إلى فلان فنظرت إليه وتقدمت إلى فلان فرأيته، بل في النظر زيادةأمر بعد الرؤية وهو تأمل في المرئي.

فإن قالوا: النظر يُذكر ويُراد به الانتظار. قال الله تعالى: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس: ٤٩] ويُذكر ويُراد به الاعتبار قال الله تعالى ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾؟ [الغاشية: ١٧] ويُذكر ويراد به الرحمةوالرأفة قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧] أي لا يرحمهم، ويُذكر ويُراد به الرؤية فَلِمَ قلتم بأن المراد هاهُنا الرؤية؟

فنقول: مُطلقه ينصرف إلى الرؤية، فإنه إذا قيل: نظر فلان إلى فلان يُفهَم منه الرؤية، على أن هنا في الآية ما يدل على أنه أراد به الرؤية لا غير، فإنه . . . . .(١)

مَن حسنُت حالُه يوم القيامةوالخاسر من ساءت حاله يوم القيامة، ثم وصف من حسنت حاله بالنظر إلى ربه، واللائق بحال مَن حسنت حاله يوم القيامة أن يكون ناظرًا إلى ربه لا منتظرًا شيئًا ولا معتبرًا بشيء، فإن هذا لا يليق بحال من حسنت حاله، والحمل على الرأفة والرحمة لا يستقيم، فإنه يستحيل من

(١) بياض في الأصل.

العبد فى حق الله تعالى، على أن فى الانتظار لا يُقال: نظرتُ إلى كذا بل يقال نظرتُ كذا، على أن المراد من النظر فى المواضع أجمع هو الرؤية، فإن مَن رحم إنسانًا ينظر إليه فيتأمل فى أمره، وكذا من أراد أن يعتبر بشىء نظر إليه ورآه وتأمل فيه، وكذا إذا انتظر شيئًا إليه دائمًا. فإذًا فى كل هذا نظر ورؤية.

فإن قالوا: لا حجة لكم فى الآية؛ فإن الإنسان قد ينظر إلى شىء ولا يراه. يقال: فلان نظر إلى الجبل فلم يره ونظر إلى الهلال فلم يره.

فنقول: هذا غير معتاد فإن النظر ليس إلا التأمل من بعد الرؤية، ولا يقال: نظر إلى الهلال فلم يره، ولو قال قائل يكون مخطئًا لكن يقال: نظر إلى السماء فرأى الهلال. ونظر إلى السماء فلم ير الهلال.

ومنهم من احتج بقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس:٢٦] جاء فى التفسير: للذين أسلموا وقالوا لا إله إلا الله محمد رسول الله الحسنى وهى الجنة، والزيادة: رؤيتهم الله تعالى فى الجنة. هكذا روى «الضحّاك بن مزاحم» عن «أبى موسى الأشعرى» عن النبى ﷺ، وهكذا روى «إسحاق بن راهويه» فى تفسيره عن «أبى بكر الصديق» رضى الله عنه. وعن «حُذيفة بن اليمان» أن الزيادة: النظر إلى الله تعالى، ورُوى عن النبى عليه السلام أنه قال: «إن المؤمنين إذا دخلوا الجنة يقول الله تعالى لهم: إنى أعطيتكم هذه النعمة العظيمة وقد ادخرتُ لكم نعمة أعظم من هذا» فيقولون: وقد أعطيتنا كل النعم فما الذى ادخرت لنا؟ فينكشف الله تعالى لهم ويتجلى لهم؛ فينظرون إليه. وهو حديث صحيح ذكره جماعةمن «أهل الحديث» فيهم «إسحاق بن راهويه» وهو دليل على أن الزيادة هى رؤية الله تعالى.

فإن قالوا: قد رُوى أن الزيادة هى المغفرة، وقد رُوى أن الزيادة هى الرضوان.

فنقول: الصحيح ما روَينا، لأنه رُوى ذلك عن النبى عليه السلام وذاك

مروى عن بعض الصحابة، لأن المغفرةوالرضوان يسبقان النعم فلا يكونا زيادة على النعم من كل وجه.

أما رؤية الله تعالى فإنها تتأخر عن النعم. فتكون زيادة على النعم، على أن اختلاف الصحابة فيه؛ دليل على أنهم ما أحالوا الرؤية على الله تعالى.

ومنهم من احتج بقوله تعالى ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ﴾ [الكهف: ١١٠] الآية. أثبت اللقاء والرؤية، واللقاء والرؤية؛ واحد. يُقال: فلان لقى فلانًا إذا رآه؛ دل أنه جائز الرؤية.

ومنهم من احتج بقوله تعالى ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤] واللقاء هو الرؤية، وروى بضعة عشر من «أصحاب النبى» ﷺ ورضى عنهم عن النبى عليه السلام أنه قال: «إنكم ترون ربكم فى الآخرة كما ترون القمر ليلة البدر، لا تُضامّون فى رؤيته». وفى رواية: «لا تضارون»، فيهم «أبوهُريرة» و«جرير بن عبد الله البجلى» و«أبوسعيد الخُدرى» وغيرهم. وقد روى «أبو موسى الأشعرى» و«أُبَى بن كعب» و«صُهيب» و«جابر بن عبد الله» و«كعب بن عُجرة» و«أنس بن مالك» وغيرهم عن النبى عليه السلام أنه قال: «إن أهل الجنة يرون الله تعالى فى الجنة». وقد رُوى عن «ابن عبّاس» أن النبى عليه السلام لما تلا هذه الآية قال: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] قال: «أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام: إنك لن ترانى، فإنه لا يرانى حىّ إلا مات، ولا يابس إلا تدهده، ولا رطب إلا تفرق، إنما يرانى أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلى أجسادهم». وهذا الحديث يدل على أن النبى عليه السلام ما رأى الله تعالى ليلة المعراج. وأجمعت «الصحابة» على جواز الرؤية حيث رَووا الرؤية عن النبى عليه السلام وفسروا الزيادة بالرؤية، وهكذا كان يروى «ابن عمر». و«الصحابة» أجمعوا على جواز الرؤية على الله تعالى وفيهم «عائشة» رضى الله عنهم أجمعين.

فإن قالوا: جواز الرؤية على الله تعالى من باب العلم، وخبرُ الواحد لا

يوجب العلم؛ فلا يصح التعلُّق به فى هذا الباب، ودعوى الإجماع لا يستقيم، فإنه لم يُرو عن الجميع جواز الرؤية، بل رُوى عن البعض، فيحتمل أن غيرهم خالفوهم.

فنقول: هؤلاء أفتوا، بما أفتوا وفشا فُتياهم فى الناس، ولم يُرو لنا إنكار أحد. فدل ذلك على الإجماع، ثم نقول: حديث الرؤية مشهور، فإن المشهور ما اشتهر عند الفقهاء وتلقوه بالقبول، فهذا الحديث كذلك، والمشهور عندنا يوجب العلم كالمتواتر - وإن كان دون المتواتر على ما ذكرنا فى أصول الفقه-

والدليل المعقول: هو أن الله موجود باق معلوم، والموجود الباقى المعلوم؛ لا تستحيل رؤيته كسائر الموجودات الباقية المعلومة، ولا شك أن الله تعالى موجود وباق ومعلوم، فإن خصومنا يُقرون أنه موجود ومعلوم ولا شك أنه باقٍ، ولأن الرؤية نوع علم يقع من جهة عُضو خاص عادة، لا أن يكون ذلك العضو شرطًا لذلك العلم، كما يعلم الإنسان الله تعالى بالقلب، لا أن يكون ذلك العُضو شرطًا لوقوع العلم لا محالة. كذا هذا، وإذا كان هذا نوع علم ثم يصير جميع الموجودات الباقية داخلة فى هذا النوع من العلم؛ فكذا الله تعالى لما كان موجودًا باقيًا ينبغى أن يدخل فى هذا العلم كما دخل فى العلم الآخر دخول سائر الأعيان، بخلاف الشم والذوق واللمس والسمع حيث لا يدخل الله تعالى فى هذه الأنواع من العلوم؛ لأنه لا يدخل تحت تلك الأنواع من العلوم كل موجود؛ فهذا لا يتعلق بالموجود فحسب بل يتعلق بموجود خاص، فإن السمع يتعلق بالكلام، والشم يتعلق بالروائح ، والذوق يتعلق بالطعم، والحرارة والبرودة، واللمس يتعلق باللين والخشونة، أما الرؤية فلا تتعلق إلا بالموجود، فكانت كالعلم المطلق حيث يتعلق بكل موجود، أما الأعراض فبعض «أهل السنة والجماعة» قالوا: إن الأعراض جائزة الرؤية حال وجودها وإن كان لا بقاء لها.

وبعضهم قالوا: لا تُرى. لأنه لا بد من البقاء حتى تتعلق به الرؤية

والأعراض مستحيل[١] البقاء عندنا -على ما بيناه قبل هذا- فعلى قول الأولين الرؤية لا تعلق لها إلا بالموجود وعلى قول[٢] الآخرين بالموجود والبقاء.

فإن قالوا: لا نقول إن الرؤية تتعلق بالموجود لا غير، بل تتعلق باللون مع الموجود[٣] فإن الرؤية ما يُدرَك بها الألوان، كالسمع ما يُدرَك به الأصوات والشم ما يُدرَك به الروائح، والذوق ما يُدرك به المطعوم، واللمس ما يُدرك به اللين والخشونة، والله تعالى ليس بذى لون فلا يُدرك بالرؤية.

فنقول: هذا الحد ممنوع فى الكل، لا نقول: إن الرؤية ما يُدرك بها الألوان والسمع ما يُدرك به الأصوات، لكن نقول: الرؤية ما يُدرك بها الموجودات، والسمع ما يُدرك به الكلام.

فإن قالوا: لم قلتم ذلك ونحن نمنع هذا الحد بل الحد عندنا ما ذكرنا؟ فنقول: إنما قلنا ذلك لأن الرؤية لو كان[٤] يتعلق بمعنى خاص سوى الوجود لكان[٥] لا يتعلق بكل موجود كسائر الحواس، ولما تعلق[٦] بكل موجود كالعلم المطلق؛ دل أنه لا تعلّق له[٧] إلا بالوجود.

فإن قالوا: إنما كان كذلك لأن كل موجود ذو[٨] لون؛ فلهذا تعلق[٩] بكل موجود بخلاف سائر الحواس.

فنقول: ليس كذلك إذ ليس كلّ موجود ذا[١٠] لون، فإن الماء لا لون له، وكذلك التُّراب، لا لون له، وكذا الهواء وتُرى هذه الأشياء، ولأنه لما كان[١١] تعلق بكل موجود؛ عُلم أن تعلُّقه[١٢] بالوجود لا غير لا بمعنى آخر، وإن كانت الأعيان لا تخلو عن معانٍ كالعلم المطلق. فإن قالوا: الرؤية يتعلق[١٣]

---

(١) الصواب: مستحيلة.
(٢) فى الأصل القول.
(٣) فى الأصل: الوجود والصواب: الموجود(؟).
(٤) الصواب: كانت تتعلق.
(٥) الصواب: لكانت تتعلق.
(٦) الصواب: تعلقت.
(٧) الصواب: لها.
(٨) فى الأصل: ذى لون.
(٩) الصواب: تعلقت.
(١٠) فى الأصل: ذى.
(١١) الصواب: كانت تعلقت.
(١٢) الصواب: تعلقها.
(١٣) الصواب: تتعلق.

بالوجود وبشيء آخر معه لا بالوجود فحسب فإنها يتعلق[١] بالمحاذاة والمقابلةوالجهة فإنه لا بدّ من أن يكون الرائى محاذيًا للمرئى، وأن يكون المرئى فى جهة من الرائى، وهذا يستحيل فى حق الله تعالى فيستحيل رؤيته ولهذا استحال اللمس، وإن كان اللمس يتعلق بكل موجود لما أن اللمس يتعلق بمماسة اللامس وهذا يستحيل فى حق الله تعالى فما قلنا باللمس كذا الرؤية.

فنقول: الرؤية لا تعلق[٢] بالمحاذاةوالجهة بل كل شىء يرى كما هو إن كان فى جهة يُرى فى جهةوإن لم يكن فى جهة يُرى فى غير جهة لأنه[٣] نوع علم يتعلق بالموجود لا غير كالعلم المطلق وكذا الشىء إذا كان يحتمل المقابلة يُرى بطريق المقابلة، وإن لم يحتمل المقابلة لا يُرى بطريق المقابلة، على أن المقابلة نازع إلى الجهة، وقد قدمنا الجواب عن الجهةأن كل شىء يُرى كما هو، والله تعالى لا جهة له فلا يُرى فى جهة، كما أنه لما لم يكن فى جهةلا يُعلم فى جهة بل عُلم فى غير جهة؛ كذا هذا، فإن قالوا: هذا إثبات الرؤية فى حق الغائب بخلاف ما هو فى الشاهد، ولو جاز هذا فى الرؤية جاز فى كل شىء وذلك باطل. فيقال: إن الله تعالى جسم بخلاف الأجسام فى الشاهد، وإنه متحرك بخلاف ما هو فى الشاهد، وذلك باطل فيكون هذا باطلاً.

فنقول: ليس كذلك بل كل شىء يُرى فى الشاهد كما هو إلا أنه لا يوجد شىء ليس فى الجهة فى الشاهد فلا يُرى إلا فى الجهة، فلو كان فى الشاهد شىء لا فى الجهة تراه لا فى الجهة، وهذا لأن الرؤية متعلق[٤] بالوجود لا بشىء آخر سواه وما سواه وقع اتفاقًا، لا أن يكون شرطًا للرؤية كالعلم المطلق. هذا كالقدرة تتعلق بالوجود والحياة، ثم فى الشاهد لا يوجد قادر إلا وهو جسم، ثم لا يقضى فى الغائب أنه جسم لأنه ما تتعلق القدرة بالجسم فى الشاهد لأنه جسم بل لأنه موجود حى، والجسم فصل فى الباب. كذا هنا.

فإن قالوا: كيف يُرى الله تعالى من فوق أو من أسفل أو من قدام أو من وراء أو عن يمين أو عن شمال إذ يستحيل خروج الرؤية عن هذه الأنواع؟

---

(١) الصواب: تتعلق.
(٢) الصواب: تعلقت
(٣) الصواب: لأنها
(٤) الصواب: متعلقة.

فنقول: هذا فى الحقيقة رجوع إلى السؤال[1] الأول أنه يجب أن يكون المرئى فى جهة وقد أجبنا عنه، فإنه إنما يُرى فى هذه الجهات الست من كان فى جهة، والله تعالى ليس فى جهة فلا يُرى من هذه الجهات الست، والله يُرى نفسه إيانا على الوجه الذى شاءه وأراده. وإنما لا نراه فى الدنيا لأنه لا يُرِى نفسه إيانًا فى الدنيا، وفى الآخرة يُرِى ذاته مَن يشاء فى الوقت الذى يشاء.

وأمّا الإدراك عند بعض «أهل السنة والجماعة» قالوا: إنه لا يُدرَك ولكن يُرى، وبه قال «عبد الله بن سعيد القطان» والشيخ «أبومنصور الماتريدى» وقالوا: الإدراك يقتضى الإحاطة واستدلوا بقوله تعالى: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وقال بعض «أهل السنةوالجماعة»: إنه يُدْرك بالبصر؛ لأن الرؤية هى الإدراك بالبصر. يُقال: رأى فلان فلانًا أدركه ببصره، وحملوا قوله تعالى: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ [الأنعام: ١٠٣] فى الدنيا؛ لأنه بيان الحال الراهنة ﴿**ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٢) لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾.

وبعض أصحابنا أبطلوا شبههم وقالوا: إن الله تعالى يُرينا لا عن جهة، وإن كان الرائى فى الشاهد لا يرى إلا عن جهة. لما أن الله تعالى لا جهة له؛ فكذا يُرَى لا فى جهة؛ لأنه لا جهة له، وإن كان فى الشاهد لا يُرَى الشىء إلا فى جهة، وقد ألزمتُ هذا الكلام واحدًا حضر بـبُخَارَى تاجرًا وكان رئيسًا فى علم النظر، وكان يعتقد أن الله تعالى لا يُرَى. فتحير فى هذا الإلزام وما قدر على الخروج منه، إلا أن عامة «المعتزلة» ينكرون رؤية الله تعالى إيانا[2] فنُلزِم هذا الكلام مَن يُقِرّ به. وقد ذكرنا قبل هذا اختلافهم فى هذه المسألة، ثم يبطل كلامُهم بالعلم أنه لا يُعلم الشىء فى الشاهد إلا فى الجهة، ثم يعلم الله تعالى لافى الجهة، لأنه لا جهة له. كذا هذا. والله أعلم بالصواب.

---

(١) فى الأصل: سؤال الأول. (٢) المعتزلة لا ينكرون رؤية الله لعباده، ولكن ينكرون رؤية العباد له.

مسألة [٢٢]

الاسم والتسمية والمسمى

قال عامة «أهل السنة والجماعة»: الاسم والمسمَّى واحد والتسمية غير المسمى. وقال بعض «أهل السنةوالجماعة»: الاسم ليس عينَ المسمّى ولا غيره والتسمية غير المسمّى. وهو قول «أبى محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاّب القطّان»

وقالت «المعتزلة»: الاسم غير المسمّى وهو قول عامة «الخوارج» «الزّيْدية» وكثير من «المرجئة» وهكذا قالوا فى الصفات. وقالوا: الاسم ليس إلا تسميتنا إياه. وهكذا قالوا فى الصفة: إن الصفة ليس[1] إلا وَصْفنا إياه، وهو فعلنا. كذا. قالوا فى صفات الله تعالى، وفى صفات غير الله تعالى اختلفوا فيه على ما ذكرنا قبل هذا فى اسم الله تعالى، واسم غيره. قالوا الاسم ليس إلا تسميتنا إياه. وهذا قول هؤلاء المبتدعين «المعتزلة» ومَن تابعهم. ودليل قولهم: أنا أجمعنا على أن لله تعالى أسامىَ. على ما رُوى فى الأحاديث، والله واحد لكن تسميتنا إياه كثيرة؛ فدل أن الاسم غير المسمّى، وهكذا الإنسان يكون واحدًا وله أسامى زيد وأبوعمر وأبو عبد الله، ولأن الإنسان يحدُث له أسامٍ وهو واحد، دل أن الاسم ليس إلا التسمية، ولأن مَن تأمّل وتفكر وأنصف يستيقن أنه لا شىء سوى التسمية والمسمّى؛ فإن مَن قال زيد ليس إلا تسمية وذات زيد.

وجه قول «ابن الكُلاّب» وهو أن فى الصفات وصْفًا وصفةً ومَوْصوفًا وقد بينا أن الوصف غير الموصوف، والصفة ليست بغير الموصوف ولا عين الموصوف. فكذا هُنا تسمية واسم ومسمى؛ فيجب أن تكون التسمية غير المسمى، والاسم لا يكون غير المسمى ولا عينه.

وكان هؤلاء يقولون: الأسامى صفات الله تعالى فى الحقيقة، فالله تعالى

---

(١) الصواب: ليست.

عليم على تقدير أن له العلم، وكذا القدير. والقدرة والعلم من صفات الله تعالى.

وجه قول «أهل السنةوالجماعة»: إن الدليل يضطرنا وكل عاقل إلى القول بأن الاسم نفس المسمى. فإن الناس أمروا بأن يعبدوا الله تعالى ويوحدوا الله تعالى ويعظموه ويكبروه ويهللوه، ولو أن الاسم غير المسمى؛ لكان هذا خطأ. قال الله تعالى ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾[النساء: ٣٦].

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١] وقال: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠] وكذا العقلاء بأسرهم جعلوا الاسم هو المسمى حتى قالوا: رأينا زيدًا، وسلمنا على زيد، وضربتُ جعفرًا، وقال الله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨].

فإن قالوا: ليس هذا إلا التسمية.

فنقول: ليس كذلك، بل هذا تسمية ومسمى. والتسمية لا تتصور إلا وهو الاسم، وأن يكون ثَم مسمى، والمسمى لا يصير مسمًّى إلا بالتسمية، والمسمى هو الاسم؛ فإنك إذا قلت: رأيتُ أحمد، فأحمد الذى هو الاسم عين المسمى، بخلاف الصفات، فإن الصفات ليست بأعيان الموصوفات، فإن الله تعالى ما أمر بعبادة الصفات وبالإيمان بها. ومن قال: أعبد؛ علم الله؛ يكون مخطئًا، وكذا مَن قال: رأيت علم زيد؛ لا يكون رائيًا زيدًا، عُلم به أن الصفة ليست بعين الموصوف، وليس الاسم بصفة - كما توهم بعض الناس لما بيّنا - والله أعلم.

مسألة [٢٣]
القول فى بعث الرسل عليهم السلام

قال «أهل التوحيد»: إن بعث الرسل جائز عقلاً، وقد بعث الله تعالى الأنبياء والرسل، والإقرار بهم واجب شرعًا.

وقالت «السَّمَنِية وهم علماء الهِند: إن بعث الرسل ليس بجائز عقلاً، وأنكروا الرسل أجمع، وبعضهم قالوا: جائز عقلاً، وأقرّوا برسالة آدم عليه السلام لا غير.

وبعضهم أقروا برسالته ورسالة إبراهيم عليه السلام وأنكروا رسالة سائر الرسل.

«والبَراهمة» من علماء الهِند أقروا بنبوة نوح وإبراهيم وإدريس - صلوات الله عليهم - وأنكروا سائر الرسل، ولهذا سُمّوا «بَرَاهمة» وقالوا لَسْنَا من أولاد آدم، وآدم كان بعدنا، نزل بلادنا ومات ثَمَّة، ومَن أنكر الرسالة ببعض الرسل فالكلام معه كالكلام مع «اليهود» و«النصارى» حيث أنكروا رسالة محمد ﷺ، فنتكلم الآن مع مَن ينكر الرسالة أصلا، ويقول: لا يجوز ذلك عقلاً.

فدليل قولهم فى ذلك: هو أن بعث الرسل سفه؛ فإن الرسول لو قبح ما يحسنه العقل أو حسن ما يقبحه العقل بأمر الله تعالى؛ فهو وصف الله تعالى بالسفه، لأن تحسين ما يقبحه العقل أو تقبيح ما يحسنه العقل؛ سفه، فإن فى ذلك نصب الدلائل المتناقضة. فإن العقل دليل من دلائل الشرع لمعرفة الحسن والقبيح، والإخبار أيضًا دليل، فإذا جاء الخبر مناقضًا للعقل؛ تناقضت أدلة الشرع، فيوصف ناصبه بالسفه، وإن كان الرسول يحسّن ما يحسنه العقل ويقبّح ما يقبحه العقل؛ فلا فائدة فى بعث الرسل، والاشتغال بما لا فائدة فيه نوع سفه، ولأن الرسول بِمَ يَعرِف أن الله تعالى أرسله؟ وغيره بِمَ يَعرِف أن الله تعالى أرسله؟ فإن كان يعرف بالمعجزات فَبِم يعرف أن المعجزات معجزات؟

فهل يعرف إلا بالعقل، إنه إذا كان لا يعرف إلا بالعقل؛ فإذًا لا حاجةإلى بعث الرسل إذ تقرر أن تُعرف الأشياء بالعقل.

والدليل لعامة «أهل الأديان»: أن بعث الرسل فى الشاهد غير مذموم، بل هو ممدوح، فإن الملوك يأمرون العوام على لسان الرسل لا على ألسنتهم، لأن كلام الملك واحدًا من باب التعظيم، وهو نهاية فى التعظيم عادةً، فيكون بعث الرسل من الله تعالى، وأمر عباده على [لسان الرسل] يكون محمودًا، ولا يكون مذمومًا، لأن الله تعالى لا يكلم جميع عبيده، لأن كلامه نهايةفى التعظيم، وكل أحد لا يستحق التعظيم، ولأنهم يحتاجون إلى معرفة خالقهم، وكل أحد لا يقدر على معرفة الخالق، لأنه لا يقف على طريق المعرفة، فلابد من رسول يبين طرق المعرفة، ويحرضهم على النظر فيها، ولا يستقيم ما قالوا إن بالعقل كفاية عن بعث الرسل، فإنه ليس كذلك، لأن بالعقل لا يهتدى إلى كيفية العبادات ومقاديرها، والعبد يحتاج إلى خدمة مولاه، وكذا بالعقل لا يهتدى إلى شرع الأحكام فى المظالم والحوادث والعقوبات المعجلة، سيادة للعباد ومنع الظَلَمَة عن الظلم، فلا بد من سائس يسوس العباد، لا يقدر أن يسوسهم إلا بزواجر، وبالعقل لا يعرف مقادير الزواجر. ولهذا اختلف العقلاء فى الزواجر ومقاديرها، ولأن العقلاء لو اختلفوا فى الزواجر، وأحكامها بعقولهم يؤدى إلى التنازع، ولأن الناس لو تركوا وعقولهم؛ صاروا سُدى، وخرجوا من أن يكونوا عبيدًا، وزالت عنهم سِمَة الرِّقِّ، فلابد من أن يكون من الله تعالى فى حقهم أوامر وزواجر ونواهٍ وعبادات حتى تظهر سمات الرق، فبعث الرسول مستحسن عقلاً.

أما ما قالوا: إنه لا يخلو إما أن يقبح ما قبحه العقل، أو يُحسّن ما يحسنه العقل، أو يفعل ضد ذلك، فهذا ليس بشىء فإن العقل ليس بمقبح ولا محسن، بل العقل يعرف الحسن والقبيح، والله تعالى هو المقبح والمحسن على لسان الرسل، فإن العقل عند بعض «أهل السنة والجماعة» هو العلم،

والعلم لا يحسن شيئًا ولا يقبحه، ومعهم «الأشعرى» وهو قول عامة «المعتزلة» وعند «أهل السنةوالجماعة» العقل جسم لطيف نورانى هو آلة العلم كالعين. والأذن آلة العلم، وآلة العلم لا تحسُنْ شيئًا ولا تقبحه. فهذا كلام فاسد.

وقولهم: بِمَ يعلم الرسول نفسه أنه رسول؟

فنقول: بما يعلم به جميع ما غاب عنه. وقد ذكرنا دلائل العلم قبل هذا. وببعض تلك الدلائل يعلم. وتلك الدلائل يعلمها العاقل.

فإن قالوا: الرسل حسنوا ما يقبحه العقل. فنقول: ليس كذلك.

فإن قالوا: ذبْح البهائم من غير جناية؛ فيه عقوبة قبيح عقلاً. وكذلك الرمَل فى الطواف والسعى بين الصفا والمروة من غير غرض ونفع؛ قبيح عقلاً.

فنقول: قد ذكرنا أن العقل لا يصلح أن يكون مقبحًا وعلى أن ذبح البهائم مأذون به من جهة مالكها وهو الله تعالى والله تعالى يميتها بنفسه ولم يكن قبيحًا فكذا إذا ذبحها غيره بإذنه وهو المُميت حقيقةً لا يكون قبيحًا، فإن منعوا ذلك فلا يستقيم إلا أن ينكروا الله تعالى. وهذا كلام مع مَن يُقِر بالله تعالى.

فإن قالوا: لا يمكن القول ببعث الرسل استدلالاً بالشاهد فإن الرسول فى الشاهد من جنس المُرسِل، ولا يمكن القول به فى حق الله تعالى.

فنقول: لا يجب أن يكون الرسول من جنس المرسل، بل يجب أن يكون الرسول أهلاً لتبليغ الرسالة وهو لا يتعلق بالمجانسة فكانت المجانسة فى الشاهد وقعت اتفاقًا لا أن تكوَن شرطًا.

فإن قالوا: لا يستقيم بعث الرسل مع علم الله تعالى أنه لا ينفع بعث الرسل فى حق العباد؛ فإنه قد بعث رسولاً لم يؤمن به أحد بل كذبوه، فلا يكون بعث الرسل نافعًا فى حق العباد، بل يكون ضارًا، فإن ذلك يصير سبَبًا للعقوبة. وهذا نوع سفه أن يفعل بعبيده [شيئًا يُضَرّو] ن به، من غير أن يكون له فيه نفع.

فنقول: هذا باطل بالعقل علـى قولهم، فإن الله تعالى أعطى العقول عـبيده ولم يؤمن به بعضهم، فلم يكن إعطاء العقل نافـعًا فى حقهم، بل كان ضارًا، ولم يكن إعطاء العقل سـفهًا، لما أنه فى الجملة نافـعًا، فكذا هذا، وكذلك الله تعالى أنبت أشجارًا عليها ثمارٌ لاينتـفع بها أحد، وكذا أحدث أشياء ضارة من الحيوانات وهوام الأرض، ولـم يكن ذلك سفهًا. فدل أن مـثل هذه الأمور لم تكن سفهًـا، وأن السفه ارتكاب ما حرم الله تعـالى، وذلك لا يتحقق فى حق الله تعالى.

مسألة [٢٤]
رسالة آدم عليه السلام

قال عامة «أهل القبلة»: إن آدم - صلوات الله عليه - كان رسولاً.

وقال بعض «المعتزلة»: إنه لم يكن رسولاً، وجه قولهم: أن الله تعالى حين خلق آدم - صلوات الله عليه - لم يكن أحدٌ من الناس حتى يكون رسولاً إليه، فلو صار رسولاً لصار بعد ما وُلد له بنون وبنات، وأنه عصى الله قبل ذلك، فإنه عصى قبل أن يُولد له أولاد، والعاصى لا يكون رسولاً، واعتمادهم على هذا: أن الله تعالى أخبر أنه عصى وغوى، وهذا غير لائق بصفات الرسل - عليهم السلام - فإنهم معصومون عن الكبائر بالإجماع. وعند «المعتزلة» معصومون عن الذنوب أجمع.

وجه قول عامة«أهل القبلة»: قول الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣] والرسول هو المصطفى دون العامة، فإنه اصطفاه من بين العالمين، وهو صفة الرسل، ولأنه جمع بينه وبين نوح فى الاصطفاء، ونوح - صلوات الله عليه - من جملة الرسل.

فإن قالوا: أليس أن الله تعالى اصطفى آل إبراهيم وآل عمران ولم يكن كلهم رسلاً.

فنقول: كان فيهم رسل، فإن إسماعيل وإسحاق كانا من آل إبراهيم، وهما كانا رسولين، وكذا موسى - صلوات الله عليه - كان من آل عمران، فإنه ولد عمران. وكان رسولاً وكان فيهم رسل آخرون، ولكن أراد به مَن كان رسولاً منهم، والعام يُذكر ويُراد به الخاص، ولأنه كان له أولاد بنون وبنات فتقع الحاجة إلى شرع الأحكام، فلا بد من رسول، وهو كان متعينًا للرسالة حالَ صِغَر أولاده، وكان أيضًا معه حواء وهو وحواء يحتاجان إلى الأحكام، فلابد

من رسول، وهو كان متعينًا للرسالة، لأنه كان أفضل منها، ولأن الله تعالى ما بعث من نساء رسولاً.

أما قولهم: إنه لم يكن صالحًا للرسالة لعصيانه.

فنقول: عصيانه كان عن نسيان، قال الله تعالى: ﴿ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴾ [طه: ١١٥] فكانت زلة، ولم تكن كبيرة، وبه لا يخرج من أن يكون صالحًا للرسالة، فإنهم لم يكونوا معصومين عن الزلات، قال الله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢].

قولهم: قبل العصيان لم يكن رسولاً؛ لأنه لم يكن ثمة أحد حتى يكون رسولاً فى حقه.

قُلنا: لا. بل كان معه حواء وهى تحتاج إلى الرسول. وكذا نفسه محتاج إلى الرسول؛ لأنهما كانا يحتاجان إلى الأحكام.

مسألة [٢٥]
الرد على من أنكر رسالات بعض الرسل

والدليل على مَن يُقِرّ ببعض الرسل دون البعض وهم «البَرَاهِمة» و«اليهود» و«النصارى» أن نقول لهم: إنما ثبتت رسالة بعض الرسل بدلائل أوجبت ثبوت رسالتهم، فنقول لهم: بماذا ثبتت رسالتهم عندكم؟.

فإن قالوا: لا نعرف. فنقول: أنكرتم رسالة جميع الرسل.

وإن قالوا: بدلائل أُخَر سوى المعجزات. فمثل تلك الدلائل تُثبت رسالة غيرهم، وتلك الدلائل كانت معجزات، وهى أشياء يعجز الخلق عن الإتيان بمثلها، يأتى بها الرسول فيُعرَف بذلك أنه رسول ، وأن الله تعالى هو الذى يُحدِث تلك الأشياء، دلالةً على صدق دعوى الرسول.

فإن قالوا: ما تثبت بالمعجزات رسالتهم؟.

فنقول: بماذا تثبت رسالتهم عندكم؟

فإن قالوا: لا نعرف. فنقول: أنكرتم رسالة جميع الرسل.

وإن قالوا: بدلائل أخر سوى المعجزات، فنقول لهم: لابدّ من البيان.

فإن قالوا: لا نبيّن، فنقول: هل تقدرون على البيان؟

فإن قالوا: لا ، فقد أنكروا رسالة كلّ رسول، فإنه لابد من دليل يُثبتون به رسالة الرسول.

وإن قالوا: نقدر ولكن لا نبيّن، فنقول: تكذبون فيما تقولون إذ لو قدرتم لبَيّنتم، فإنه لا ضرر عليكم فى البيان، ولا نفع فى الكتمان، ومن اشتغل بما لا نفع فيه ولا ضرر فى ضدّه، كان سفيهًا بالإجماع.

ونقول: قد تواترت الأخبار: أن سائر الرسل كانوا رسلاً، وعلى أن الأخبار تواترت أنهم كانوا رسلاً، ثبتت رسالتهم بالدلائل، أو بلا دلائل. ولا يتصوّر ثبوت الرسالة بلا دليل؛ فيكون الثبوت بالدلائل، وليست تلك الدلائل إلاّ

المعجزات، فثبتت رسالة كلّ رسول بمعجزات ظهرت على يدَيه، فكانت معجزات موسى عليه السلام العصا واليد البيضاء وغيرهما من المعجزات، ومعجزات عيسى عليه السلام إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك، ومعجزات محمّد عليه السلام القرآن، فإن العرب[1] بأجمعهم مع فصاحتهم عجزوا عن الإتيان بمثله، فإن الله تعالى دعاهم إلى الإتيان بمثله بقوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [القصص: ٢٨] وقال: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: ٣٤] فعجزوا عن ذلك، فدعاهم إلى أن يأتوا بعشر سور فقال: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: ١٣] فعجزوا عن ذلك، ثم دعاهم إلى أن يأتوا بسورة واحدة فقال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣] فعجزوا عن ذلك فكانت المعجزات دليل صدق دعواهم الرسالة، فإن ما ظهر ليس فى وسع بشر، فعُلم أن الله تعالى هو المُنشىء، وإنما ينشئها لتكون دليلاً على صدق دعواه، فإن قوم كلّ رسول سألوا منه دلائل صدق، فدعا الله تعالى ليؤيّده بإعطاء ما طلبوا منه، فلمّا أعطاه دليل صدقه الذى طلب منه قومه، صار ذلك دليل صدق من الله تعالى، فإن الله لا يؤيّد الكاذب.

فإن قالوا: لمّا كان عندكم الإضلال من الله تعالى جائزًا؛ لماذا لا يجوز أن يُظهر المعجزات على يدى الكاذب إضلالاً للعباد؟.

فنقول: عندكم لا يجوز، لأنه قبيح عقلاً، وعندنا يجوز وهو مشيئة الإضلال وخلق فعل الضلال، أمّا الدعاء إلى الضلال فلا يكون من الله تعالى، وهذا يصير كالدعاء إلى الإضلال، وكذا يكون هذا تلبيسًا، وذلك لا يجوز. على أن الله تعالى لا شكّ أنه يوصف [بالقدرة] على بعث الرسل، ولا بدّ للناس من معرفة الرسل، ولا طريق للمعرفة سوى المعجزات، فلو أظهر المعجزات على يدى كاذب لم تتصوّر معرفة الناس الرسل، فلا يبقى موصوفًا بالقدرة على بعث الرسل، فإذًا لا يتصوّر ظهور المعجزات على يدى من هو كاذب.

---

(١) كان من الواجب عليه أن يقول اليهود بدل العرب؛ لأن اليهود هم أهل الكتاب، والتحدي لهم بالعلم أولا. والعرب أميون. وهم فصحاء فيما يعرفون. واليهود عندهم معارف كثيرة. والقرآن كتاب علم؛ تعرفه اليهود وتعرفه الأمم. وما قبل آيات التحدى فى سور القرآن؛ هو فى الكلام عن اليهود.

فإن قالوا: بِمَ عرفتم أن العرب عجزت عن الإتيان بمثله أو الإتيان بمثل بعضه. وعسى أنهم أتوا به؟.

فنقول: لو أتوا به؛ لظهر [منهم] أو أظهر بعض الكفّار. فإن الروم والتُّرك والهِنْد يخالفوننا، فلو أتى واحد من العرب بسورة مثله؛ لأظهره هؤلاء، وحيث لم يُظهِره أحد؛ عُلم أنهم لم يأتوا به.

فإن قالوا: يحتمل أنهم قدروا على ذلك ولكن لم يأتوا به.

فنقول: هذا لا يستقيم، فإنهم كانوا صادقين فى قهره ببذل الأموال والمُهَج، فلو قدروا على قهره بهذا الطريق لفعلوا ذلك، وكذلك له معجزات أُخر مثل انشقاق[1] القمر وتشبيع كثير من طعام قليل، وكلام الضبّ والذئب والبعير والشاة معه، وخاتم النبوّة بين كتفيه، وعصمته من الناس، وكون سحاب على رأسه، وشهادة بَحِيراً الراهب وجماعة من اليهود والنصارى برسالته، وزيادة تبعه. وبقاء صيته منهم إلى يوم القيامة، والباطل لا يزداد قوّةً فى كل يوم، وظهور الكرامات[2] على أيدى أمّته التى لا تخفى على العقلاء، ومكارم الأخلاق التى اجتمعت فيه حيث لم يجتمع منها أو ...[3] منها فى كاذب، وحُسن الخُلق كان ظاهراً فيه، حتى جاوز الخَلْق طرّاً فيه، وكذلك كان مشهوراً بالأمانة واجتناب جميع القبائح، وحفظ اللسان، فهذه علامات الصادق الذى هو على الحقيقة لا علامات الكاذب المزوّر.

فإن قالوا: يحتمل أنه كان أفصح الخلق؛ فأتى بنظم لم يقدر غيره على أن يأتى بمثله.

فنقول: لو كان أفصح الخلق لكان هذا معجزة فى حقّه، بأن يصير أفصح الخلق من غير تعلّم ولا اغتراب عن قومه، على أن الأفصح إذا جاء بنظم؛ فغيره إن كان لا يقدر أن يأتى بمثل جميع ما أتى به؛ يقدر أن يأتى بمثل بعض ما أتى به، وهم لم يقدروا على ذلك.

---

(١) فى ثبوت المعجزات الحسية خلاف بين العلماء؛ لقوله تعالى: ﴿أوَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١]؟

(٢) الكرامات تشبه افتراء امرأة العزيز على يوسف عليه السلام وإكرام الله له باعترافها ببراءته.

(٣) بياض بالأصل.

مسألة [٢٦]
أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، والرد على المنكرين

قال «أهل السنّة والجماعة»: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومفعوله، والله تعالى هو موجدها ومُحدثها ومُنشئها، والعبد فاعل على الحقيقة. وهو ما يحصُل منه باختيار وقدرة حادثَيْن، هذا هو فعل العَبد، وفعله غير فعل الله تعالى، وفعل الله تعالى هو الإيجاد والإحداث، كإيجاد العين، وللعبد فعل وليس منه إيجاد.

وقالت «القدرية» بأجمعهم، وبعض «الشيعة»، وعامّة «الخوارج»: إن أفعال العباد موجودة بإيجاد العباد، وليس من الله تعالى إيجاد.

وبعضهم قالوا: هى مخلوقة لله تعالى. على معنى أنه يعلمها، كيف توجَد؟ ومتى توجد؟ وعلى أيّ قدر توجد؟، إلاّ أن «النّظام» منهم لا يقول إنها مخلوقة لله تعالى.

وقال «المجبرة» - عامتهم-: إن أفعال العباد مفعولة لله تعالى، وهو الموجِد إياها، والعبد فاعل لكن فعله كتحرُّك الشجرة بتحريك إنسان، وفعل الله تعالى غير فعل العبد.

وقالت «الجَهْمية»: إن حركات العبد فعل الله تعالى على الحقيقة، وليس للعباد فعل.

وقال «الأشعرى»: إن موجِد أفعال العباد هو الله تعالى، وكذا خالقها هو، وفعل الله تعالى: ليس غير فعل العبد، بل فعل الله تعالى عين فعل العبد، كما يقول فى الأعيان إن إيجاد الله تعالى العينَ هو العين، والإيجاد والموجود واحد. فهاهُنا. كذلك يقول. وهذا الفعل كسب العبد، والكسب ما يحصل بقدرة حادثة.

وجه قول «القدرية» ومَن تابعهم: قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ

﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]. أخبر أنه أحسن الخالقين، فدلّتنا هذه الآية أن غير الله تعالى خالق، وأن الله تعالى أحسن الخالقين، وقال الله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧] أخبر أنهم يخلقون الإفك، والإفك هو الكذب، والخلاف فى الكلام وغيره من الأفعال واحد، وقال الله تعالى: ﴿الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧] أخبر أنه أحسن ما خلق، فهذا يدلّ على أن القبيح ليس من جملة خلقه، وفعل الكفر والمعصية قبيحان، فلا يكونان ممّا خلقه الله تعالى، وقال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٨] ولأن الفاعل هو العبد بالإجماع، فإنه هوالجالس، وهو القاتل، فكان فعل الجلوس وفعل القتل حاصلاً منه، وليس هذا إلا هذا الفعل، فإذا كان الفعل حاصلاً منه لا يكون حاصلا من الله تعالى، فلا يكون لله تعالى. خلاف حركة الشجرة، فإن الحركة منه للشجرة، ولكن التحريك من غيره، أمّا هاهُنا: الحركة من العبد، والتحريك منه أيضًا لا من الله تعالى، فإنه بقدرته الحادثة يتحرّك، فيكون هو المحرِّك نفسَه.

وجه قول «المجبرة»: قول الله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وقال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] والأفعال أشياء فيكون هو خالقها، والخلق هو الإيجاد، وكذلك الأعمال جعلها مخلوقة لله تعالى حيث قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] أى والذى تعملون، ولأن الأعراض أدقّ من الأجسام، ثمّ أحد لا يقدر على إحداث الأجسام سوى الله تعالى، فكذا الأعراض. وإذا كان موجد الأفعال هو الله تعالى، كان موجِد الحركات هو الله تعالى، فصار العبد مثل الشجرة.

وجه قول «الأشعرى»: ما ذكرنا قبل هذا فى مسألة التكوين، أن التكوين عنده هو المكوَّن.

وجه قول «أهل السنّة والجماعة»: قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]. والفعل شيء فيكون الله تعالى خالقه.

فإن قيل: الله تعالى شيء، ولم يكن مخلوقًا فكذا الأفعال لا يبعد أن تكون كذلك، وكذا صفات الله تعالى عندكم وأفعاله.

فنقول: الله تعالى بأفعاله وصفاته لا يدخل تحت هذا النصّ، كما إذا قيل فلان ضارب كلّ حى، فلا يدخل الضارب تحت ذلك الكلام من حيث اللغة، ولأن الله تعالى بصفاته وأفعاله يستحيل أن يكون داخلاً تحت الخلق، فلا يدخل تحت هذا الكلام، أمّا أفعال العبيد لا يستحيل أن تكون مخلوقة. بالإجماع، فيدخل تحت هذا النصّ كالأعيان، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] أى الذى تعملون، فجعل أفعالنا مخلوقاته كأنفسنا.

فإن قالوا: أراد به ما نحتوا من الأصنام أن الله تعالى خالقها، فإنه قال قبل ذلك: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ (٩٥) وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ؟﴾ [الصافات: ٩٥، ٩٦] أى ما تعملون من الأصنام.

فنقول: ليس كذلك، بل هذا مطلق يقع على كلّ عمل ومعناه - والله أعلم-: أتعبدون ما تنحتون؛ والله خلقكم وخلق أعمالكم؟ ولم يجىء من الصنم خلْق شىء منها، وقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (١٣) أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٣، ١٤] أى الذى خلق السرّ والجهر يعلم ذلك كلّه، فإن المذكور قبل هذا السرّ من القول والجهر؛ منه فينصرف الخلق إليه.

فإن قالوا: السرّ من القول والجهر منه؛ مذكوران قبل هذا، والقائل مذكور فيحتمل أن المراد به القائل.

فنقول: لا بل ينصرف إلى القول، فإنه قال: ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤] أى ألا يعلم من خلق السرّ والجهر جميعًا؟ فإن مراده من

هذا بيان أنه عالم السر والجهر جميعًا، ودلّ عليه قوله: ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الملك: ١٣] وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [الروم: ٢٢] بيّن أنه خالق اختلاف الألسنة كما هو خالق اختلاف الألوان، فكان فيه بيان أنه خالق الكلام.

فإن قالوا: ما تلونا من الآيات يعارض ما تلوتم من الآى، أما قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] فالمراد منه: أحسن الصّانعين، وأحسن الفاعلين، فإن خلق الله تعالى فعْله وصنعه، وغير الله تعالى صانع وفاعل، إلاّ أن صُنْع الله تعالى وفعْله إيجاد الأجسام والأعراض، وفعل الآدمى وصُنْعه ليس بإيجاد. فيكون المراد من قوله أَحْسَنُ الخالقين أحسن الصانعين، وأحسن الفاعلين، فإذًا يجوز إطلاق اسم الخالق على العبد. لأنه يُوهم أنه يعتقد بمذهب «القدرية» إذ عندهم إيجاد الفعل من العبد: والدليل على أن إضافته إلى العباد جائز من حيث إضافة الفعل إليه قول العرب وهو شعر جاهلى:

وَلأَنْتَ تَفْرِى مَا خَلَقْتَ ... وَبَعْضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لا يَفْرِى

وقال الله تعالى لعيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠] أو يكون معناه أحسن الخالقين على قول من قال بالآلهة، كما قال الله تعالى خبرًا عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰ آلِهَتِهِمْ﴾ [الصافات: ٩١] أى على زعمهم وإن لم يكونوا آلهة، وكذلك قال الله تعالى خبرًا عن موسى عليه السلام حيث قال للسامرى: ﴿وَانظُرْ إِلَىٰ إِلَهِكَ الَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾ [طه: ٩٧].

فإن قالوا: المُراد من الخالق هو المقدِّر لأن الخلق فى حقيقة اللغة عبارة عن التقدير. كما قال الشاعر:

وَلأَنْتَ تَفْرِى مَا خَلَقْتَ ... وَبَعْضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لا يَفْرِى

أى ما قدّرتَ ، فـلا يكون لهم حجة فى هذه الآى. أن موجـد الأفعال هو الله تعالى.

فنقول: ليس كذلك، بل الخلق هو الفعل والصُّنع، وقول الشاعر:

وَلأنْتَ تَفرِى مَا خَلَقْتَ.

أى ما صنعتَ، والدليل عليه: أنه ذكر بعد خلق الولد.

والدليل عليه ما ذكر فى آية أخرى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمواتِ وَالأَرْضِ؟ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونه أَوْلِيَاءَ لا يَمْلِكُونَ لأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلا ضَرًّا؟ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ؟ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]. وأمّا قـوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧] أى تكذبون، فإن الخلق هو الفعل، فيكون معناه والله أعلم: وتفـعلون إفكًا، وفعلتَ الكذب، وكذبتَ، واحـدٌ لغةً، وأمّا قوله تعالى: ﴿الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧] فنقول: ما خلق الله تعالى فهو حـسن من حيث إنه مخلوق لله تعالى، وإنما يكون قبـيحًا من حيث إنه منهى ومـحظور، وقوله تعـالى: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٨] يريد به: أن من اليهود مَن يكتب الكتاب بيدَيه فيختلقه ويزوّره ثمّ يقول ﴿هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾، أى من كتـاب الله، وما هو من كـتاب الله، هذا معناه. فلا حـجّة لهم فيه، وهذه النصوص حجّـة لنا على «المجبرة» فإن الله تعالى قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] جعل عملنا مخلوقا لله تعالى فحقق عـملنا وحقق خلق الله تعالى، وكذلك قال: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ⑬ أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٣، ١٤] أضاف القول إلينا، ثمّ جـعله مخلوقا لله تعالى، وكذلك قال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾

[الروم: ٢٢] أضاف اختلاف الألسن إلينا، وجعل ذلك مخلوق لله تعالى، فقد جعل فعْلنا مخلوقا لله تعالى، فدلَّتنا هذه النصوص أن الأفعال منّا بقدرة حديثة منّا، وهى مخلوقة لله تعالى، فكانت هذه النصوص حجّة على الخصوم أجمع، ولأن الله تعالى أضاف الأفعال إلينا فى كتابه فى مواضع كثيرة. قال تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] وقال: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ [البقرة: ٧٢] وقال: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٦] وكذلك نهانا عن أفعال كثيرة، وأمرنا بأفعال كثيرة، فلا بدّ من أن يكونه لنا فعل، ويجب أن يكون ذلك بهداية الله تعالى ومشيئته وإرادته، فإيجاد الجلوس فعل العبد، على معنى أنه حادث بقدرة حادثة حصلت منه، فصار ذلك الفعل موجودًا بإيجاد الله تعالى، ففعل الله تعالى هو الإيجاد وهو إيجاد الجلوس والجلوس فعل العبد.

والدليل المعقول فى المسألة: أن أفعال العبد لا يستحيل دخولها تحت قدرة الله تعالى، فإنها تدخل تحت قدرة الله تعالى، كما فى المعلومات كلّها فما يدخل تحت علم العباد لا يستحيل دخوله تحت علم الله تعالى: وإذا لم يستحيل دخل تحت قدرة الله تعالى. فالله تعالى غير متناهى القدرة، فيدخل تحت قدرته، كما لا يستحيل دخوله تحت علم الله تعالى يدخل تحت علمه، لأنه غير متناهى العلم، ولا شك أنها داخلة تحت قدرة العباد، فإنها[1] عندهم داخلة، وعندنا كذلك، وإن عندنا هو القادر، وإن عندنا هو الفاعل بقدرة حادثة، وعندهم هو الموجد بقدرة حادثة، وهذا لأن قدرة العبد دون قدرة الله تعالى بلا شكّ، فما يدخل تحت قدرة العباد يستحيل أن لا يدخل تحت قدرة الله تعالى، وإذا دخل تحت قدرة الله تعالى يكون الله موجده. كما فى الأجسام.

فإن قالوا: ما قلتموه مستحيل لا يُمكِن القول به، فإنكم جعلتم الفعل الواحد مفعول العبد ومفعول الله تعالى، والفعل الواحد لا يصلح أن يكون مفعول فاعلين فإنه يستحيل ذلك، فإن قلتم: إنه مفعول العبد لا يستقيم أن

---

(١) فى الأصل: فإن.

تقولوا إنه مفعول الله فيجب القول بما قالت «القدرية» وإن قلتم مفعول الله تعالى لا يستقيم أن تقولوا إنه مفعول العبد فيجب القول بما قالته: «المجبرة والأشعرى» وإن كان لا يقول إنه مفعول العبد، ولكن يقول إنه مقدور العبد، ويستحيل كون الفعل الواحد مقدور قادرَيْن، فإن فى حقّ العباد يستحيل هكذا فكذا فى حقّ الله تعالى وحقّ العبد، وعندكم مفعول فاعلِيْن ومقدور قادرَيْن.

فنقول: لماذا يستحيل هذا؟ فإن قالوا: فى حقّ العبدَيْن يستحيل.

فنقول: ليس كذلك.

فإن قالوا: لا يتصوّر أن يكون الفعل الواحد مقدور قادرَيْن ومفعول فاعلِيْن.

فنقول: لا يوجَد، لا لكونه مستحيلاً، وإنما لا يوجَد لأن الإنسان يستحيل أن يفعل فى غيْره، أمّا الله تعالى فيفعل فى غيره، فإنه يوجِد الأجسام ويوجد الأعراض وهى الحركات التى لا اختيار للعبد فيها كحركات النبض وحركات المرتعش، وهذا لأنه لمّا جاز أن يكون المعلوم الواحد معلوم عالمَيْن، وكذا الشىء الواحد مَرئى الرائيَيْن؛ لماذا لا يجوز أن يكون الفعل مفعول فاعلَيْن ومقدور قادرَيْن؟ وجواب آخر أن نقول: إن الدليل الضرورى يوجِب هذا، فإنه ليس للعبد قدرة إيجاد الأعيان، والأعراض أدقّ من الأعيان، فإذا لم يكن له قدرة على إيجاد ذلك لا يكون له قدرة إبعاد هذا، وهو فاعل. فلا بدّ من أن نُضيف الإيجاد إلى لله تعالى، والفعل إلى العبد، ولأن الفعل عندنا مفعول لله تعالى وليس بمفعول للعبد بلى هو فعل العبد والفعل غير المفعول وهو ليس بفعل الله تعالى بل فعل الله تعالى غير فعل العبد، ففعل الله هو الإيجاد، والجلوس مفعوله وليس بفعل له، والجلوس فعل العبد وليس بمفعول له ولا يؤدى إلى أن يكون الشىء الواحد مفعول فاعلَيْن.

فإن قالوا: هذا غير مستقيم فإن العقلاء أجمعوا على أن الفعل مفعول العبد حتى قالوا إن المصدر مفعول مطلق، ولأنكم إن منعتم هذا فلا يُمنع فى القدرة أن تكون مقدور قادرَيْن.

فنقول: ليس كذلك، فإن الفعل غير المفعول، فلو كان الفعل مفعول العبد؛ يحتاج إلى فعل آخر ليفعله. والعرب سمّت المصدر مفعولاً مطلقًا؛ للتمييز بينه وبين سائر المفعولات.

قولهم: لا منع فى القدرة.

فنقول: بلى، لكن الله تعالى قادر على إيجاده والعبد قادر على فعله، وإيجاد الله تعالى قديم، فيوجد هذا الفعل بإيجاد قديم وقدرة قديمة، والعبد يفعله بقدرة حادثة، فكان فعل العبد غير فعل الله تعالى، وكلّ واحد من القدرتَيْن متعلّق بهذا الفعل، على معنى أنه يظهر آثار قدرتهما فى هذا الفعل، ويجوز أن يظهر آثار قدرة اثنين فى شىء واحد، فإن العين الواحد يصير متلفًا بإتلاف متلفين. مقتولاً بفعل العبد، وميّتًا بإماتة الله تعالى، ولأن العبد لو كان موجِد أفعاله يؤدى إلى ما يتناهى فيتعيّن القول به، لأنه لا يمكن القول بما لا يتناهى ، وإنما قُلنا ذلك لأنه لو أوجد فعله بإيجاده؛ فإيجاده أيضًا فعلٌ، فيحتاج إلى إيجاد آخر، وذلك إلى آخر فيؤدّى إلى ما لا يتناهى.

فإن قالوا: بالقدرة يوجده.

فنقول: بلى، ولكن الإيجاد فعل منه، وقد ذكرنا الكلام على هذا فى مسألة التكوين ، فيجب أن يكون الموجِد هو الله تعالى ففعله القديم هو الإيجاد.

فإن قالوا: لا يمكن القول بما قلتموه. فإن الله تعالى أمر عباده بالطاعات ونهاهم عن المعاصى ولو كان الله تعالى هو الموجِد لأفعال العباد كان هذا أمرًا من الله تعالى بما لا يقدر الإنسان على تحصيله ونهيًا عما لايقدر على الامتناع عنه. وهو مستحيل، ولأن هذا يكون أمرًا من الله تعالى عباده بفعل نفسه ونهيًا عن فعل نفسه لا بأفعالهم، ولا عن أفعالهم، لأن أفعال العبيد عندكم أفعال الله تعالى لأن تعلُّق الفعل بالإيجاد أبلغ من تعلقه بالحصول. على أن الموجد إذا كان هو الله تعالى لا يبقى للعبد فعلٌ حقيقةً كما فى حركات تحصل ضرورةً، ولأنه لا يجوز الأمر بتلك الحركات ولا النهى عنها بل يستحيل ذلك. فكذا

بهذه الحركات، ولأنه يؤدّى إلى أن يكون للناس على الله حُجّة فإنهم يقولون يومَ القيامة: إنّا لم نقدر أن نؤمن فإنك أوجدتَ أفعالنا، والحجّة فى هذا أظهرُ لهم من الحجّة فى ترك بعث الرسل، فإنه تعالى لو لم يبعث الرسل لَقالوا: لم نقدر أن نؤمن لأنّا ما كُنّا نعرف بعقولنا أن للعالَم صانعًا، لأن العجز هُنا أبلغ، لأن هُناك يتصوّر القدرة فى الجملة، وهُنا لا تتصوّر، وقال الله تعالى: ﴿ رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٥] ولأن الكفر والمعاصى لو وُجدت بإيجاد الله تعالى؛ كان الكفر والمعاصى مضافًا إلى الله تعالى، ويستحيل إضافتها إلى الله تعالى. **هذه شبهاتهم.**

فنقول: إن الدلائل الضرورية توجب أن يكون موجد الأفعال هو الله تعالى وهو ما ذكرنا من الدليلَين، فإن كلّ واحد منهما لدليل ضرورى، وكذلك كتاب الله تعالى يوجب ذلك، وهو ما تلونا من الآيات، ولأن الأفعال ممّا لا يقف عليه العباد حقيقةً، ولهذا اختلف العقلاء فى وجودها، فأنكر البعض وجودَها وما لا يقف عليه الإنسان حقيقةً يستحيل إيجاده منه، فإن مالا يعلم الإنسان فعله لا يتصوّر وجوده منه وإن كان يعلمه، ولأنه لو كان هو الموجد يجب أن يوجَد على ما يريد، وهو يريد أن لا يتعب ولا يتعنّى، ولا يكون كذلك، فدلتنا هذه الدلائل أن موجد الأفعال هو الله تعالى، ولأن فيما قالوه إثبات الشركاء لله تعالى فى الخلق ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ﴾ [فاطر: ٣] وقال: ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ ﴾ [الرعد: ١٦] فالله تعالى نفى أن يكون له شريك فى الخلق، وهم يُثبتون له شريكًا، و«المجوس» يجعلون لله تعالى شريكًا واحدًا فى الخلق، فكان قيلهم هذا أشدّ من قيل «المجوس» ولهذا قال النبى ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمّة»

قولهم بأن هذا يكون أمرًا بما لا يقدر عليه ونهيًا عن مثله.

فنقول: ليس كذلك فإن الله تعالى إنما يأمر العبد فيجعل له آلة صالحة لذلك

الفعل وينهى عن مثل ذلك، والله تعالى يوجِد الأفعال فيمَن له آلات صالحة للفعل على طريق الدوام فإنه يكون فاعلاً فى كلّ حال إمّا حركةً أو سكونًا فيكون قادرًا على تحصيل ما أمره به وعن الامتناع عمّا نهى عنه، بخلاف الحركات التى توجَد بلا اختيار منه إنه ليس بقادر على تحصيلها ولا على الامتناع عنها.

وهكذا الجواب عن الشبهة الثانية، وهو أن هذا يؤدّى إلى أن يكون للناس على الله حجّة يوم القيامة.

قلنا: إنه لا يؤدّى إلى ذلك لأن الله تعالى يوجد أفعالهم على الدوام فلا يكون لهم أن يحتجّوا بذلك على الله تعالى، على أنه لا يتصوّر لأحد مع الله حجّة، فإن العبد لا يكون له حجّة مع مولاه. وما ذُكر ذلك [إلا] على عادة العرب أن فى مثل هذا يحتجّ بعض العباد على البعض، فكان بعث الرسل لزيادة البيان ولرفع الحرج عنهم.

وأمّا الشبهة الثالثة. فنقول: بأن العبد يُنهى عن فعله ويؤمر بفعل. لا أن يؤمر بفعل الله تعالى أو يُنهى عن ذلك، لأن الإيجاد فعل الله تعالى فلا يؤمر به ولا ينهى عنه بل يؤمر بفعل ويُنهى عنه وهو الفعل الذى يوجد بقدرته الحادثة وباختياره وبإيجاد الله تعالى.

قولهم: إن الموجِد إذا كان هو الله تعالى يكون هذا الفعل والفعل الضرورى سواء - وهو شبهة «المجبرة»- [نقول] ليس كذلك، فإن ذلك الفعل يحصُل بغير قدرة من العبد ولا اختيارٍ منه، وهذا يحصُل بقدرته الحادثة وباختياره. فكيف هذا يكون كذلك؟

وأمّا الشبهة الرابعة: فنقول بأن الكفر والمعاصى كان الله تعالى موجدهما من حيث حركة ومن حيث حركة ليست بمعصية ولا كفر، بل من حيث إنه محظور وكذب وكفر ومعصية، ومن ذلك الوجه لا يوجدها الله تعالى بل يحظرهُ وينهى عنه، ومن ذلك الوجه يستحيل دخولها تحت إيجاد الله تعالى

فإنه بحظر الله تعالى ونهْيه صار قبيحا. ونهيه لا يدخل تحت إيجاده، لأنه قديم فلا يكون هذا الفعل من حيث إنه كفر ومعصية مضافًا إلى الله تعالى، ولهذا قلنا فى الفروع إنه قد يكون لفعل واحد جهتان وجهات مختلفة حتى قلنا إن النكاح الفاسد والوطء فيه حلال من وجه، وكذا طلاق الحائض، والصلاة فى أرض مغصوبة. وعلى قياس قول «المعتزلة» لا يستقيم أن يكون للفعل الواحد جهات مختلفة، وإنما تختلف جهات الأفعال لمعانٍ قائمة بغير الأفعال. والله أعلم.

مسألة [٢٧]

أفعال المحدثات نوعان

قال عامّة «أهل السنّة والجماعة» وعامة العقلاء: إن أفعال المحدثات نوعان ضرورى واختيارى، فالفعل الاضطرارى لا يشترط له الحياة ولا القدرة ولا الاختيار. والفعل الاختيارى يشترط له الحياة والقدرة والاختيار. وموجِد كلها هو الله تعالى، وهى مضافة إلى الذى توجَد فيه، فحركة النبض فعل ضرورى، وكذلك حركة عضو المرتعش، وهو المتحرِّك، وكذلك جريان الشمس والقمر والكواكب؛ حركات ضرورية تضاف تلك الحركات إليها، قال الله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣] وكذلك الماء يجرى بخلق الله تعالى فى الجريان، يُقال: جرى الماء، وكذلك النار تُحرِق بخلق الله تعالى فعل الإحراق فيها. وهو فعل ضرورى، وكذلك الأدْوِيَةُ المُسهلة، وكذا إذا كسر إنسان قارورة فهى التى تنكسر، والانكسار فعل ضرورى والكسر فعل اختيارى، والله تعالى موجِد ذلك وخالقه، قال الله تعالى: ﴿فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة: ٦٠] وقال: ﴿فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ [الشعراء: ٦٣].

وقال بعض «الأشعرية» الجهال وبعض الأغنام النوكى: إنه لا فعل إلاّ الفعل الاختيارى. وهو إنكار فاحش. مثل إنكار السُّوفسْطائية، فإن الماء ينتقل من مكان إلى مكان، كالحمار ينتقل من مكان إلى مكان، وهو إنكار لكتاب الله تعالى وجُحود له. والله أعلم.

---

(١) الصواب: بحظرها. (٢) الصواب: عنها.. (٣) فى الأصل: لفعل الواحد..

مسألة [٢٨]

لا تولُّد للأفعال والرد على المخالف

قال عـامّة «أهل السنّة والجـماعة»: إنه لا تولُّد للأفـعال، وبه قـال «جهم» وعامّة «المجبرة» و«هشام بن الحكم» من «المعتزلة»

وقال عامّة «المعتزلة» و«القدرية»: إن للأفعال متولَّدات.

وقال «ضرار» من «المعتزلة»: إن للأفعال متولَّدات إلاّ أنه إذا حصل بعد فعل الفاعل فعلٌ؛ فذلك فعل العبد وفعل الله تعالى، وهكذا يقول فى الفعل الأقلّ.

وعامّة «المعتـزلة» يقولون: إن ما تولد من فعل العبد من الأفعـال؛ فهو فعل العبد.

وقال «معمـر» من «المعتزلة»: ما يتولّد من الفعل فهـو ليس بفعل الله تعالى ولا فعل العبد، بل هو فعل تلك الآلة التى يحصل بها الفعل، التولُّد مجاز فى الحقيقـة ولكن إذا حصل عقيب أفعال أخر يسـمّون هذا تولدًا من الفعل الأوّل لحصول هذه الأفـعال بسبب ذلك الفعـل. مثاله: رجل رمى سهمًـا إلى إنسان فأصـابه وجرحـه ومات بعـد ذلك بآلام. فعند «أهل السنة والجـماعـة» مُضِىّ السهم ووصوله وجـرح البدن الذى أصابه والآلام التى تحصل بـعد ذلك؛ كلّها مفعول الله تعـالى بخلق الله تعالى عقيب هذه الأفعـال، فكان فعله سبب هذه الأفعـال، والموت الموجود بعـد هذه الأفعـال يُحال إلى الرامى بطـريق التسـبيب ويُجعل قاتلاً بطريق التسبيب. وحقيقة القتل هى هذا عند «أهل السنّة والجماعة».

وعند «المعـتزلة»: هذه الأفعـال التى حصلـت بعد رمى الرامى: من أفـعال الرامى تولدت من فعله. أى حصلت بفعله وهو الفاعل لها.

وعند «معـمر»: هذه الأفـعال هى مضى السـهم. والوصول والجـراح فعل السهم. وكذا إذا رمـى بالحجر فتدحـرج حتى وصل إلى بطن الوادى من رأس

الجبل. فذلك كلّه بخلق الله تعالى فيه التدحرج، وليست تلك الأفعال فعل العبد بل فعل العبد هو الحركة القائمة به لا غير، حتى إن من رمى إلى إنسان بسهم فأصابه ومات بعد ذلك من الآلام؛ يصير عند «أهل السنّة والجماعة» قاتلاً، من وقت الرمى، لأن فعله ليس هو إلاّ الحركة التى قامت به، ولهذا قُلنا: لو كفَّر بعد الجرح ثم مات المجروح بعد ذلك بشهر؛ يصحّ ذلك التكفير، إذا كان القتل خطأ، وكذا لو رمى مسلم إلى صيد ثمّ ارتدّ فأصاب السهم الصيد، وهو مرتد فمات ذلك الصيد؛ يحلّ أكله، وجعل قاتلاً له من عند الحركة، وإن كان المرمى يصير مقتولاً عند زوال الحياة عنه. وعند «المعتزلة» يصير قاتلاً إياه عند خروج الروح عنه؛ فيجب أن يكون جواب هذه المسائل عندهم على خلاف هذه الوجه. [وهو] قول «معمر» أن هذه الأفعال لا شكّ أنه لم يفعلها العبد وليست بفعل الله تعالى لأنها قائمة بالسهم لا بالله تعالى، فيكون فعل السهم لا فعل الله تعالى ولا فعل العبد.

وجه قول عامّة «المعتزلة»: أن هذه الأفعال سبب وجودها ذلك الفعل السابق، حتى إذا كان الرامى أقوى كان مضى السهم أكبر وجرحه أشدّ، وكذلك تدحرج الحجر أكثر، فدلّ أن هذه الأفعال تحصل بسبب فعله فتكون أفعالاً له. ولهذا المعنى أُخذ بالهلاك الحاصل بتلك الأفعال وجُعل مُهلكًا إياه، ولأنه لو لم يجعل تلك الأفعال فعلاً له ثم جعلناه قاتلاً فى وقت لا فعل له، وهو وقت زوال الحياة عن المقتول وجعلناه قاتلاً فى وقت لا متقول له ثمّ. وهو وقت قيام الحركة به. فذلك مستحيل وهو جعل الإنسان قاتلاً بلا مقتول أو بلا قتل.

وحُكى عن «جعفر بن حرب» من« المعتزلة» أنه قال: من رمى سهمًا إلى مُسلم فأصابه ثمّ نفذ منه فأصاب آخر فماتا جميعًا فإن الرامى يكون عامدًا فى حقّ الأوّل خاطئًا فى حق الثانى، ولو لم يكن ما حصل من الأفعال بعد فعله الأوّل؛ فعلاً له؛ لاستحال أن يكون عامدًا وخاطئًا لأن الفعل الواحد لا يتّصف بصفة العمد والخطأ.

وجه قول «أهل السنّة والجماعة»: هو أن فعل الآدمى: حركاته القائمة به. فإن فعل الإنسان: صفته. ويستحيل الانفصال عنه لأنه يستحيل انفصال الصفة عن الموصوف. وفعله الحركات القائمة به، أمّا سائر الأفعال فإنها لايقوم به بل تقوم بأعيان أخر، فلا تكون تلك الأفعال فعلا له. ألاّ ترى أن تلك الأفعال تحصل فى وقت لا يحصل منه الفعل؛ فإنه لو رمى سهمًا إلى إنسان ثمّ وقع عليه النار فاحترق ثم أصاب السهم حيوانًا فقتله. فهذه الأفعال حصلت فى وقت لا يتصوّر منه الفعل، فدلّ أن تلك الأفعال ليست بفعل له، ولأن فعل الإنسان: ما يقدر الإنسان على الامتناع عنه، والإنسان لا يقدر أن يرمى على وجه لا يمرّ السهم [عليه] وإن قصد أن لا يمرّ، وكذلك إذا رمى الحجر وأراد أن لا يتدحرج، يتدحرج ولا يثبت ما يريده. وكذلك لو أراد أن يتدحرج مقدارًا دون مقدار لا يثبت ما أراده. فثبت أن تلك الأفعال ليست بأفعال له، بل تلك أفعال أحدثها الله تعالى، ولأن تلك الأفعال قد تحدث وقد لا تحدث بعد وجود الفعل الأول، فإنه بعد الرمى والإصابة قد يتلف الحيوان بألم يترادف، وقد لا تترادف الآلام ولا يتلف مع وجود الفعل الأول، وثبوته على نمط واحد فى الأحوال أجمع. فدل أن فاعل تلك الأفعال غيره لا هو.

قولهم: إن الفعل الأول سبب لتلك الأفعال.

قُلنا: بلى. حُكمًا هكذا. فإن الله تعالى هكذا أجرى العادة أن السهم إذا رُمى يمرّ والحجر إذا دُحرج يتدحرج. فالفعل الأول سبب لتلك الأفعال حكمًا والله تعالى موجد تلك الأفعال والإنسان ليس بفاعل لها، وهذا كسائر الأسباب من البيع والشراء والنكاح [فإنها] أسباب لأحكام شرعًا. كذا هذا.

أمّا قولهم: إنه تزداد تلك الأفعال بزيادة قوّة فى الفاعل وتنتقص بانتقاصه، فنقول: هكذا أجرى الله تعالى العادة كما يزداد مرور السهم بخفّته.

فأمّا ما قال: «جعفر بن حرب» من فصل الرمى إلى المسلّم ونفوذه منه وإصابة الآخر.

فنقول: القتل حركـات تقوم بالعبد فيصيـر ذلك سببًا لتلف المحلّ بخلق الله تعالى فيه التلف وبخلقه أفعالاً بعد تلك الحـركات. فإذا صار سببًا لتلف محل واحد كـان فعلاً واحـدًا، وإذا صار سبـبًا لتلف محلّين يكـون فعلين. وها هنا صار سببًا لتلف محلّين فيصير فعـلين حُكمًا. أمّا حقيقةً فهو فعل واحد. وهذا لازم على الكلّ فإن عـندهم بهذا الفعل تحـدث الأفعال، وبـفعل واحد يصـير فاعلاً فعلين عمدًا وخطأ حقيقـة، وعندنا يصير فاعلاً فعلَيْن عمدًا وخطأ حُكمًا - والله أعلم.

مسألة [٢٩]
القدرة على الفعل لا تسبق الفعل

قال «أهل السنّة والجماعة»: القدرة على الفعل لا تسبق الفعل، بل تكون مع الفعل، وإن القدرة لا بقاء لها و«أبو حنيفة» رئيس فى هذه المسألة «لأهل السنّة والجماعة» وفى كلّ مسألة. فإن جميع مذهب «أهل السنّة والجماعة» مروى عن «أبى حنيفة»[١] وبهذا القول قال «أبو الحسن الأشعرى» و«أبو محمد عبد الله بن سعيد القطّان» وهما فى عامّة المسائل مع «أهل السنّة والجماعة» وبهذا القول قال «بشر المريسى» من «المجبرة» و«الحُسين النجار البصرى» و«هشام بن الحكم» من «المعتزلة» إلا أن «أبا حنيفة» كان يقول: قوّة الطاعة تصلح للمعصية وكذا قوّة المعصية تصلح للطاعة. وبه قال «ابن الكلاب» وجماعة من «الأشعرية» فيهم «أبو سهل القلانسى» وابنه «أبو سعيد».

وقال «أبو الحسن الأشعرى» و«الحسين النّجار» و«المريسى»: إن قوّة الطاعة لا تصلح للمعصية ولا قوّة المعصية للطاعة بل أحدهما توفيق والآخر خذلان.

وقال عامّة «القدرية» و«المعتزلة» و«الخوارج» وبعض «الروافض» و«المشبّهة» من «القدرية» فيهم «هشام» و«ابن هيْصم» : إن الاستطاعة قبل الفعل.

وبعض «المعتزلة» يقولون بأن القوّة تبقى أزمنةً وكذا سائر الأعراض.

وبعضهم قالوا: لا تبقى.

وكثير من فقهاء أصحابنا بخراسان والعراق يقولون: إن الاستطاعة قبل الفعل. وهذا خطأ فى محض «المعتزلة» ومن قال بالاستطاعة قبله يصير قائلاً لا محالة بأن العبد هو موجِد الأفعال؛ فإنه إنما يقول: الاستطاعة قبل الفعل لأنه يصير مأموراً بفعل ليس فى وُسْعِه تحصيله. فيقال له: هذا يبطل عليك؛ فإن

(١) لو كان مرويا عن أبى حنيفة لأخذ أبو حنيفة بالأحاديث فى الفقه. لأن المذهب السنى فى التوحيد مبنى على الأحاديث غير المفسرة للقرآن.

موجِد الأفعال هو الله تعالى ولا يقال إنه مالم يوجِد الفعل فيه؛ لا يقدر أن يفعلَ فيؤدّى إلى أن يصير مأمورًا بما ليس فى وُسْعِه، كذا هذا، فيضطرّ إلى أن يقول موجِد الفعل هو العبد. فإذًا القول به يؤدى إلى القول بذلك. ولهذا من قال بهذا قال بذاك.

وجه قولهم فى ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] أوجب الحجّ على من يستطيع أداءه، وأثبت الاستطاعة قبل الأداء. وكذا قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] أمر بالتقوى بعدما نستطيع. فدلّتنا هذه الآية الأولى على أن الاستطاعة قبل الفعل، فإنه أثبت [الاستطاعة] قبل الفعل، وكذا العقلاء أجمعوا على أن غير المستطيع لا يؤمر بالفعل، وكذلك الله تعالى لم يأمر العاجز عن فعل بذلك الفعل. فإنه ما أمر العاجز عن القيام وهو المريض المُدنِف والزَّمِن بالصلاةَ قائمًا، وكذا الناسى: ولم يأمر للأعمى أن يبصر. ولمّا أمر الله تعالى عباده بأفعال يجب أن يكونوا قادرين على الفعل قبل الفعل حتى يصحّ الأمر بالفعل، ولأن الخواصّ والعوامّ حتى البهائم يعتقدون أن الاستطاعة قبل الفعل، حتى أن كلّ غُتمى يقول: أنا أقدر أن أمشى عشر فراسخ، وأنا أقدر أن أرفع هذا العِدْل وأقدر أن أثِب من هذا النهر، وكذا الحمار يعرف أن يثِب من نهر صغير حتى لا يمتنع عن ذلك.

وجه قول «أهل السنّة والجماعة»: قول الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧] أخبر أنه لا يستطيع وإنما لا يستطيع إذا لم يكن معه الاستطاعة. وقال فى موضع آخر: ﴿فَضَلُّوا فَلا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً﴾ [الإسراء: ٤٨].

أخبر أنهم لا يستطيعون أن يسلكوا سبيل الهدى. فقد نفى الاستطاعة.

فإن قيل: المراد به: أنه ثقّل عليهم ذلك الفعل. فإنه يقال: فلان لا يستطيع أن يحمل هذا لثقله وإن كان معه قوّة الفعل، وفلان لا يقدر أن يقطع هذا الطريق وإن كان معه قوّة المشى. أى يثقل عليه ذلك، كذا هذا يكون المراد

هكذا. وهو معتاد فيما بين الناس ولما ذكرنا من الدلائل.

فنقول: هذا الكلام متى أُطلِق يراد به أنه لا يقدر عليه أصلاً لعدم صلاحية آلة الفعل، ويذكر ويُراد به أنه لا يستطيع لأنه ليس له قوة على ذلك قبله. إلا أن العادة فيما بين الناس أنهم متى ذِكروا هذا يريدون به صلاحية الآلة للفعل فإن العوامّ لا يقفون على القوّة فكان المراد من قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] من كان له آلة قطع المسافة إلى مكّة؛ فعليه الحجّ، وهكذا رُوى عن النبى عليه السلام أنه قال: «الاستطاعة الزاد والراحلة» وكذلك أجمعت الأمة على أن المراد من هذه الاستطاعة الزاد والراحلة وأمن الطريق وصحّة البدن، وهذه المعانى تسبق الفعل؛ فيطلق عليه اسم الاستطاعة. وكذا الجواب عن قوله تعالى: ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] وكذا الجواب عن احتجاجهم بقوله: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٢] الآية والمراد منه: سلامة آلات الفعل لأن بها يُقدر على الفعل لأن الله تعالى أجرى العادة أن سليم آلات الفعل يقدر على الفعل بإعطاء الله تعالى له قدرة الفعل عند الفعل، ولأنه لا يخلو عن قدرة الفعل وعن الفعل -على ما نبيّن- وأما ما تلونا من الآية فليس المراد منه إلا والقوّة الثقل وليس بمراد لأن موسى -صلوات الله عليه- لم يكن الصبر ممّا لا يقدر على تحصيله حتى يكون المراد منه الثقل وكذلك الكفّار ما كان يثقل عليهم السلوك فى طريق الهدى فإنهم يقدرون على أفعالها بآلاتهم، وفى مثل هذا الموضع لا يُحمل على الثقل فصحّ إنما يُحمل على الثقل إذا كانت آلات فعلهم لا تصلح لذلك العمل. فدلّ: أن المراد به ما ذكرنا.

والدليل المعقول فى المسألة: هو أن القول بالاستطاعة قبل الفعل باطل؛ لأن الحىّ لا يتصوّر أن يكون غير فاعل، بل يكون فاعلا فى كلّ حال، ولا يكون فاعلاً إلا بالاستطاعة والقوّة، فتكون القوة أبدًا مع الفعل، وإنما قلنا ذلك؛ لأنه إن كان قائمًا فهو فاعل فعل القيام، وإذا ترك القيام يتركه إلى الجلوس وهو

فاعل، وإذا استلقى على قفاه وهو ترك الجلوس إلى الاستلقاء فالاستلقاء فعل أيضا وعلى هذا المثال الأكل وترك الأكل إلى الإمساك. فأبدًا يترك فعلاً إلى فعل فيترك الحركة إلى السكون ويترك السكون إلى الحركة والسكون فعل كالحركة فإن القعود سكون وكذا القيام. وهما فعلان إلا أن الحركة فعل الانتقال والسكون فعل القرار فإذًا لا يتصوّر سبق القدرة على الفعل.

فإن قالوا: ليس كذلك. فإن المقيّد قادرعلى المشى عندنا ولا مشى، وكذا النائم والمُغمَى عليه قادران على الأفعال وليس منهما فعل عن اختيار، فكانت القدرة موجودة ولا فعل.

فنقول: المقيّد قائم أو جالس وقدرته مع فعله بتلك القدرة؛ يوجد أن منه ذلك الفعل؛ فلا تكون القدرة قبل الفعل.

قولهم: بأنه عندنا قادر على المشى.

فنقول: هذا غير مستقيم فإن القدرة إذا وُجد بها القيام أو القعود لا يتصوّر أن يوجَد بها المشى ولكن لو كان مكان القيام أو القعود مشى تصلح هذه القوّة له، أمّا أن يكون قادرًا على المشى وقد وُجِد به القيام؛ فلا. فإن القيام مع المشى لا يجتمعان، فإن المشى انتقال والقيام استقرار، وذلك حركة وهذا سكون.

وقولهم: إن المُغمى عليه أو النائم قادران على الفعل ولا فعل لهما.

فنقول: ليس للنائم أو المُغمى عليه قدرة قوّة على الفعل فإنهما فى معنى الموتى لِضعفٍ ظَهَرَ فى آلات أفعالهما فكانت أعضاؤهما من أعضاء الميّت كعين الأعمى من عين الميّت، وليس للأعمى قدرة الرؤية كعين الميّت. فكذا أعضاء المغمى عليه أو النائم كأعضاء الميّت من حيث إنه لا قدرة لكلّ واحد منهما على الفعل لفتور فى أعضاء كلّ واحد منهما. هذا إذا كان لا يتصوّر منهما الحراك أمّا إذا كانا بحال بعد يتصوّر منهما الحراك؛ يكونان فاعلَيْن فعلاً. لا محالة.

فإن قالوا: لِمَ قلتم إن القدرة لم تكن سابقةً على كلّ فعل وإن كان الإنسان الحيّ الذى له آلات صالحة للفعل فاعلاً على كلّ حال؟

فنقول: لأنه يستحيل تقدّمه وسبقه على الفعل إذا كان لا يخلو من الفعل.

فإن قيل: كيف يوجَد الفعل منه من غير قدرة، والفعل المختار لا يتصوّر إلا من قادر؟

فنقول: [لا يتصوّر من غير] قدرة؛ لأن القدرة مع الفعل.

[فإن قالوا: بقدرة] موجودة أم بقدرة معدومة؟ فنقول: بقدرة موجودة.

فإن قالوا: فقد قلتم بسبق القدرة على الفعل لأن الشىء حالَ وجوده لا يكون موجودًا.

فنقول: حال وجود الفعل هو حال وجود القدرة لأن القدرة مع الفعل.

قولهم: بأن الشىء حال وجوده لا يكون موجودًا.

فنقول: كما لا يكون موجودًا لا يكون معدومًا فإن حالة الوجود حالةٌ متوسطة بين الوجود والعدم ولكن الفعل أيضًا غير موجود ويوجَد الفعل والقدرة معًا فيكون الوجود متعلّقًا بالقدرة وهذا القدر من القدرة كافٍ، لوجود الفعل من العبد لأن الإيجاد ليس منه بل من الله تعالى فلا تقع الحاجة إلى قدرة موجودة قبل الفعل.

ثمّ نقول لمن يقول إن القدرة لا تبقى: إن عندك توجَد القدرة ولا فعلا ويوجَد الفعل ولا قدرة، وهذا من أبطل الكلمات وأشنعها. ومن قال ببقاء القدرة فالقول به باطل لأن القدرة عرض ويستحيل بقاء الأعراض -على ما بيّنا- على أن القدرة التى قبل الفعل لا تعلُّق للفعل بها؛ فإنه لا فعل؛ فلا يفيد وجودها قبل الفعل؛ فلا يشترط قبل الفعل.

قولهم بأن القدرة لو كانت مع الفعل كان هذا أمرًا بالفعل لمن هو عاجز عن الفعل. والله تعالى ما قضى بذلك وكذا العقلاء على خلافه.

فنقول: ليس كذلك فإن عند عامّة «أهل السنّة والجماعة» قوّة الطاعة صالحة للمعصية وكذلك قوّة المعصية صالحة للطاعة والإنسان الحىّ الذى يؤمر بشىء لا يخلو عن القدرة فيكون الأمر متوجّهًا على مَن هو قادرعلى الفعل، وعلى قول من يقول إن قوّة أحد الفعلين لا تصلح لفعل هو خلافه. فكذا نقول إن هذا ليس بأمر العاجز فإن الله تعالى يُعطيه القدرة حالةَ الفعل فإذا كانت أعضاؤه سليمة، -هكذا أجرى الله تعالى العادة- فكانت الأعضاء السليمة قائمة مقام الاستطاعة لوجود الاستطاعة فيها عند الفعل عادة بإعطاء الله تعالى.

فإن قالوا: أجمعت العقلاء أن القدرة قبل الفعل، حتى قالوا: نستطيع كذا ولا نستطيع كذا.

فنقول: إن صاحب موسى -صلوات الله عليه- يقول لموسى: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧] وموسى عليه السلام يردّ عليه. فكيف يكون بين العقلاء إجماع؟ وهذا هو الجواب عن قوله إن الدابّة تعرف أن الاستطاعة قبل الفعل. نقول: إن موسى مع صاحبه -عليهما السلام- لم يعرفا، والحمار يعرف؟ فهذا من أفسد الكلام وأقبحه ثمّ الجواب: أن العامّة لا يقفون على الاستطاعة التى هى قوّة الفعل لأنها ليست بمحسوسة. ولهذا قال بعض العقلاء:(١) إن الاستطاعة فى الأعضاء السليمة عند العامّة الاستطاعة هى الأعضاء السليمة. فيكون قولهم منصرفًا إليها وذلك قبل الفعل. ولأن الاستطاعة وقوّة الفعل لا تُحسّان لهذا أنكرهما بعض العقلاء ولمالا يُحسّان لا يُعرَف وجودهما إلا بأثره، وأثرهما هو الفاعل فلا تُعرف الاستطاعة إلا بالفعل.

فإن قالوا: تُعرف به لكن قبله كالنار تُعرف بالدخان لكن قبله ولأنّا نعرف ذلك بالآلات الصالحة للقوّة. أليس أنكم أقمتم صلاحية الآلات مقامَ القدرة لدلالتها على القوّة؟

---

(١) فى الأصل: العقلاء إنه الاستطاعة فى الأعضاء السليمة عند عامة الاستطاعة هى الأضاء السليمة فيكون قولهم منصرفا إليه وذلك قبل الفعل ولأن الاستطاعة وقوة الفعل لا تحس ولهذا أنكره بعض العقلاء ولما لا يحس لا يعرف وجوده إلا بأثره وأثره هو الفاعل فلا يعرف الاستطاعة إلا بالفعل.. إلخ.

فنقول: وجود الفعل لا يدلّ على وجـود القوّة قبله، بل يدلّ على وجودها معه -على ما بيّنّا- بخلاف الدخان فـإنه ثَمَّة يدلّ على نار معه، وقد يدلّ على نار قبله لأنه جسم له بقاء.

وأمّا قولهم إنّا عـرفنا ذلك بآلات صالحة للفعل. فنقول: صـلاحية الآلات ليست بمحسوسة فلا تُعلم تلك الصلاحية إلا بالفعل أيضًا.

قولهم: إن سـلامة الآلات. أقمـتم مقامَ القـوّة. فنقول: أقـمنا لأنّا وجدنا أفعالاً دالّة على سلامة الآلة؛ لأن عندنا الحيّ لا يخلو عن فعل.

فإن قالوا: الأعضاء السليمة تُرى وتُشاهَد.

فنقول: السلامة لا تُرى ولا تشاهد ولهذا أنكرها بعض العقلاء. وقالوا: لا شيء سوى الأعضاء.

مسألة [٣٠]

قوة كل فعل تصلح للفعل الآخر، والرد على المخالفين

قد ذكرنا: أن عند «أهل السنّة والجماعـة» قوّةُ كلّ فعل تصلح للفعل الآخر على طريق البدل، لا على طريق البـقاء. وهو قول بعض «الأشعـرية» والشيخ «أبى منصور الماتريدى السمرقندى» و«ابن كلاّب» على معنى: أنه لو كان مكانُ هذا الفعل[فعل لكان] فعلاً آخرَ له.

وعند «أبى الحسن الأشعرى» و«الحسين النجّار» و«المريسى»: لا تصلح.

وجه قولهم: إن قـوّة الطاعة توفيق من الله وتسديد، وقوّة المعصـية خذلان وإهمال ولا يستقيم أن تكون قوّة المعصية توفيقًا وتسديدًا من الله تعالى ولا قوّة الطاعة إهمالاً وخـذلانًا. فإذًا لا يستقيم أن تصلح قوّة أحـدهما للآخر. وهذا على أصل هؤلاء مسـتقيم فإن الفعـل والمفعول واحد عند أكثـرهم، وكذا على قول من يقول: إن الفعل غير المفعول؛ فيستقيم هذا لأن إعطاء قوّة أحد الفعلين يكون توفيقًا وتسديدًا من الله تعـالى وإعطاء القوّة الأخرى إهمالاً وخذلانًا ولا يجوز إطلاق هذا على ذلك، وذلك على هذا.

وجه قول عامّـة «أهل السنّة والجماعة»: هو أن الطاعة ليـست إلا حركة وكذا المعصية إلا أن أحدهما محظور منهى عنه والآخر مندوب إليه أو مأمور به أو مُباح والقوّة سبب وجوده من حيث إنه حركة فـحسب والحركات كُلُّها من جنس واحد وقوّة الحركة تكون صلاحية للحركة الأخرى من جنسها بطريق البدل ضرورةً.

وقولهم بأن إعطاء قـوّة إحدى الحركتـيْن يكون توفيقًا وإعطـاء قوّة الأخرى يكون خذلانًا.

فنقـول: من حيث الحركـة لا يكون بينهمـا فرق، إنما يكون من حـيث إنه محظور، ومن حيث إنه مندوب إليه.

مسألة [٣١]
القول فى تكليف مالا يطاق

اختلف الناس فى تكليف مالا يُطاق.

بعضهم قالوا: ذلك جائز فى الجملة وهم الذين يقولون الاستطاعةمع الفعل، والذين يقولون إن الاستطاعة قبل الفعل قالوا: لا يجوز.

وبعضهم قالوا: هذا اللفظ خطأ ولكن الاختلاف فى تكليف مالا يُطيقه الإنسان أما مالا يُطاق أصلاً فلا خلاف فيه أنه لا يجوز التكليف به. وهذا تكلُّف فإن المراد من قولهم تكليف مالا يُطاق: تكليف مالا يُطيقه الإنسان.

وعامة «أهل السنّة والجماعة» قالوا: الكلام فيه سفه؛ فإن التكليف من الله تعالى فلا يُقال فى حقّ الله تعالى بالجواز وعدم الجواز؛ فإن الجائز من الأفعال مالا عتب عليه مع تصور العتب عليه، وغير الجائز ما يكون محظورًا وعليه العتب. وهذا مستحيل فى حق الله تعالى فلا يستقيم أن يوصف فعله بأنه غير جائز فكان هذا الكلام خطأ أيضًا.

فإن قالوا: هل كلف الله عباده مالا يطيقون؟

بعض «أهل السنّة والجماعة» قالوا: كلف من وجه وما كلف من وجه، فإنه أمر مَن لا قدرة له على الفعل عند الفعل بالفعل ولكن ما أمر مَن ليست له آلة صالحة للفعل بالفعل. وبه قال «الأشعرى» وقوله تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦] الوُسع من حيث الآلات لأن العامةلا يعرفون إلا ذلك والخطاب للعامةوالخاصة.

وعامّة «أهل السنّة والجماعة» قالوا: إنه ما كلّف أحدًا مالا يُطيق. لما بيّنّا أن المخاطَب بالفعل. لا يخلو عن القدرة والقوة وعين الفعل فى حال من الأحوال.

فإن قالوا: هل يستحيل من الله تعالى أن يكلف ما لا يُطيقه العبد أو ما لا يُطاق؟

فنقول: أى حاجة بنا إلى الجواب عن هذا السؤال؟ ثم نقول: لا يستحيل. فإنه رُوى فى الأحاديث: «أنه يُؤتَى بالمُصوّر يوم القيامة ويؤتى بالشعيرتين، ويُكلَّف بأن يعقد عليهما» وهذا تكليف مالا يُطيقه.

مسألة [٣٢]
الاستطاعة مع الفعل وما يترتب عليها

قال «أهل السنّة والجماعة» ومن يقـول بالاستطاعة مع الفعل مع «أهل السنّة والجمـاعة»: إن الله تعالى قـادر على أن يأتى بزيادة لُطف فى حقّ عبـاده حتى يؤمنوا كلّهم عن اختيار وطوع وهو أن يشاء إيمانهم.

وقالت «المعتزلة» وعامّة من يقول بالاستطاعة قبل الفعل: لا يقدر على ذلك بل أعطاهم جميع ما يحتاجون إليه من القوة وآلات القوة، وهذه المسئلة تُسمَّى مسئلة اللطف، وهى فـرع لمسئلة الاستطاعة، وفـرع لمسئلة أخرى وهى أن الله تعالى هل يشاء إيمان الكفار؟ عندنا: لم يشأ وعندهم شاء، وفرع لمسئلة أخرى وهى أنه هل يجب على الله تعالى شىء؟

فعند «أهل السنّة والجماعة» لا يجب على الله تعالى شىء.

وعند «المعـتـزلة» و«القدرية» و«الروافـض» يجب على الله تعـالى أشيـاء. فعندهم يجب على الله تعالى أن يفعل بعباده ما هو الأصلح لهم فلا يستقيم أن يكون مانعًا عنهم شيئًا فيه خير لهم وصلاح لهم عندهم.

والدليل على أنه قادر على ذلك قـول: الله تعالى﴿ وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣] ولأن قدرة الله تعالى لا نهاية لها. وفيما قالوه إنهاء قدرة الله تعالى. وهو كفر محض.

مسألة [٣٣]

لا يجب على الله تعالى شيء ألبتة، والرد على المخالف

قال «أهل السنّة والجماعة»: إنه لا يجب على الله تعالى شيء ألبتّة.

وقالت «القدرية» و«المعتزلة» و«الروافض»: يجب على الله تعالى أن يفعل بعباده ما هو صلاح لهم.

وقال بعضهم: يجب على الله تعالى أن يفعل بعباده ما هو الأصلح لهم فالأصلح. وعند عامتهم: لا يجب الأصلح بل يجب الصالح، حتى قالوا: يجب على الله تعالى أن يشاء إيمان العباد كلّهم ويُعطيهم قوّة الإيمان وقوّة كلّ خير، ويجب عليه أن يُثيبهم فيما يُؤلِمهم ويعاقبهم ويبتليهم بالمِحن، ولا يجوز أن يعذّب أحدًا بغير ذنب، ويجب عليه أن يرزق عباده، ويجب عليه أن يهديهم ولا يجوز أن يُضلّهم.

وعندنا: لا يجب عليه شيء. وله أن يُؤلم من شاء ويبتليه بالمحن من غير أن يثيبه عليه. وعلى هذا مسائل كثيرة بيننا وبينهم.

وجه قولهم: هو أن الله تعالى جواد لا نهاية لجوده، فلو لم يُعطِ عباده ما هو الأصلح لهم لَمنع عنهم ذلك، والمنع بُخل ويستحيل منه البُخل، ولأنه لو آلمهم وعاقبهم من غير أن يثيبهم عليه ومن غير جناية منهم؛ كان هذا جورًا منه لأنه يُلحِق الضرر بهم من غير سابقة جناية ولاحقة جزاء، وهو جَوْر عند العقلاء، وكذلك الإيلام بلا فائدة سفه وعبث، والإيلام لا لثواب ولا بطريق عقاب؛ لا فائدة فيه. ويحتجّون بقول الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] أوجب على نفسه الرزق لأنه كلمة على تدل على الإيجاب له. قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] فكان ذلك إيجابًا منه، ولأن الأمة أجمعت على أن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا ما هو خير لهم، وهذا جارٍ في ألسنة كل جيل ممن يعرف الله تعالى.

وجه قول«أهل السنة والجماعة»: قول الله تعالى: ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ [النحل: ٩٣] وقوله تعالى: ﴿ مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلا هَادِيَ لَهُ ﴾ [الأعراف: ١٨٦] أخبر أنه يُضل عباده وفى هذا إضرار بهم. فدلّتنا هذه الآية على أن الله تعالى قد يفعل بعباده ما ليس فيه صلاح لهم وقال: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [الإنسان: ٣٠] فهذا تنصيص على أن الله تعالى يشاء الكفر من عباده والضرر فإنهم يشاءونه. فهاتان الآيتان تُبطلان جميع ما قالوا وليس لهم تأويل إلا أنهم يقولون: إضلال الله تعالى وجدانُه ضالاً. وهو فاسد فإن الله تعالى يقول: ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ ﴾ [النحل: ٩٣] ولا يستقيم أن يقال: يجد ضالاً من يشاء فإنه لا يجده ما لم يُضلُّ. وكذا قال الله تعالى: ﴿ مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلا هَادِيَ لَهُ ﴾ [الأعراف: ١٨٦] ومن يجده ضالاً فلَهُ هاد وقوله تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [هود: ٦]، فكلمة ﴿ عَلَى ﴾ ليست للإيجاب وضعًا بل هى للعُلوّ ولكن إذا كان من مفترض الطاعة فى حق مَن دونه يدلّ على الوجوب. وشرعًا لا لُغةً، وفى حق الله تعالى من الله تعالى لا يدل على الوجوب. وهذا كالأمر من مفترض الطاعة فى حق من دونه يدلّ على الوجوب شرعًا لا لُغةً لأنه طلب فعل لُغةً. ومن الدون فى حق من هو فوقه لا يدلّ على الوجوب، بل يكون طلبًا محضًا. كذا هذا، ولأن الوجوب مستحيل فى حق الله تعالى فإن الوجوب أمر حُكمى وهو أنه إذا أتى به مَن وجب عليه؛ ما وجب عليه يُمدَح، ومتى ترك ذلك؛ يُعاقب عليه ويُلام. وهذا مستحيل فى حق الله تعالى فلا يتصور القول بالوجوب ولكن الله تعالى وعد أن يرزق عباده وهو لا يُخلف الميعاد فإنه يستحيل ذلك.

فإن قالوا: لما كان لا يُخلِف ميعاده، يصير ما وعد فى معنى الواجب، وأقوى منه.

فنقول: ليس كذلك. لأن الوجوب مستحيل فى حقه. ثم نقول لهم: إن قلتم إنه يفعل بعباده ما هو الأصلح لهم فالأصلح. فهذا فاسد؛ فإن ذلك مستحيل لأن ذلك ليس بذى نهاية، وإن قلتم: يفعل ما هو الصالح. فقد منع

عنهم الأصلح فيكون بُخلاً عندكم. ثمّ نقـول: إن منْع الأصلح عن عباده ليس ببُخـل منه فإن البـخل منع الواجب ولا يجب على الله تعالى شىء -علـى ما بيّنّا- ولهذا لا يوصَف بالبخل بمنع الجمال والكـمال والصوت الحسن والأعضاء السليمة والقدّ المتوسط.

فإن قالوا: صلاحه فى ذلك وهوّ أن لا يُعطى هذه النعم إياه.

فنقول: الفساد معلوم والصلاح مجهول. ثم هو باطل بخلق الكافر وإحيائه ورزقه وصـيانته عن المـهالك حتى يبلغ فـيكفر، وليس فى هذا صـلاح، وكذا قضى بـإيلام الحيوان من غـير جناية منـه ولا ثواب له بإزائه، وكان ذلك غـير مستحيل، وليس فيه صلاح له.

فإن قالوا: يثيبه عليه.

فنقول: الكـلاب والدواب ليس لها ثواب، وكذا الحـشرات والسـباع وهوام الأرض.

فإن منعوا هذا فـالمنع فاسد فإن الثـواب فى الآخرة ليس إلا الجنة ولا يكون لها جـنة فإنها تحـشر ثم تُجـعل تُرابًا ولا تدخل الجنة قال الله تـعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] والتقوى لم توجَد من الدواب والحشرات والسـباع وهو التقوى من الكفـر، على أن إيلام الحيوان لِيُثـاب عليه ليس فـيه صلاح له، بل كل الصـلاح فى أن يُثاب من غـير إيلام والإيلام بلا جناية سابقة ولا نعمة لاحقة؛ سفهٌ.

فنقول: الإيلام ليُثاب من غير أن يكون للمُؤلم فيه، نفع؛ سفهٌ عادةً. وكذلك طلب الخدمة للمـجازاة من غير أن يكون للمخدوم نفع؛ سـفهٌ عادة، ومع ذلك الله تعالى حكم به فعلم أنه ليس بسفه حقيقةً بل السفه تناول المحظور.

وقولهم: الإيلام بلا جناية سابقة؛ ظلم.

فنقول: ليس كذلك بل الظلم هو المحظور فإن الله تعالى حكم بموت جميع

عبـاده من غير جناية سبـقت منهم، وكذا الأنعام والإبل والبـقر والغنم يذبحن من غير جناية سبقت منهم.

قولهم: إن الأمة أجمعت على أن ما يفعله الله تعالى بعباده كلّه خير.

فنقول: هذا لفظ يجرى على لفظ بعض العامّ دون الخاصّ تعظيمًا لله تعالى ونحن نمنع من سمعنا منه هذا الكلام، وقول العامة مع إنكار الخاصة عليهم لا يكون حجة.

فإن قالوا: ما الإضلال؟

فنقول: خلق فعل الضلال، ومـشيئة ضلالة. فهذه المسـائل كلُّها فرع لمسألة المشيـئة. وهو أن الله تعـالى يشاء جمـيع أفعـال العباد خـيرها وشـرّها ضرًّها ونفعها. والله أعلم.

مسألة [٣٤]

لماذا خلق الله تعالى العالم؟

قال [أهل السنّة والجماعة] ومسألة أخرى تتصل بهذه المسألة: أن الله تعالى خلق العالم لما أراد، ويجوز أن يكون خلقه لا لعلّة.

وعند «المعتزلة»: لا يجوز أن يكون خلقه لا لعلة؛ فإن عندهم لا يجوز أن يفعل فعلاً إلا لحكمة، والحكمة أن يكون فى فعله نفع لغيره، ويقولون: إنه حكيم والحكيم لا يفعل فعلاً إلا لنفع. وعلى هذا تُبْتَنى عامة مسائلهم حتى قالوا: لا يجوز أن يفعل فعل الإضلال ولا يجوز أن يشاء كفر أحد ولا عصيانه ولا يجوز أن يفعل بالعباد إلاّ ما هو الأصلح لهم، ولا يجوز أن يُؤلم أحدًا من غير سبب سابق ولا نفع لاحق، ولا يجوز أن يؤلم الأطفال إلا لنفع آجل، وكذا لا ينبغى أن يؤلم الحيوان إلا لنفع آجل.

وعندنا: الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وليس لأحد عليه حجة، ولا لأحد عليه ولاية، ولا فى حقه حظر، وهو حكيم. وليس الحكيم عندنا أن يفعل فعلاً له أو لغيره فيه نفع، بل الحكيم من حكمت صنعتُه. لما بيّنا: أن الله تعالى يؤلم عباده، ويبتليهم بمحن كثيرة من غير سابقة جناية، كالأطفال ومَن لا عقل لهم من البالغين والدواب، وليس لأحد فيه نفع، فإنه وإن كان يثيبهم عليها ولكن لا نفع لهم ولا لأحد فى الإيلام فإن النفع فى إعطاء النعمة بلا سابقة؛ إيلام، أما الإيلام، ثم المجازاة فهذا إضرار، من وجه. وفيه نفع من وجه وكذا يخلق الشخص ويحييه مع علمه أنه يكفر إذا بلغ وهو إضرار وليس فيه نفع وكذلك خلق إبليس وأبقاه وليس فيه نفع لأحد بل إضرار، وعند «أهل السنة والجماعة» الظلم والكذب والخُلف فى الوعد مستحيل فى حق الله تعالى وعندهم: لا يجوز ذلك والخُلف فى الوعيد ليس بخُلف، بل هو كرم وتفضل حتى قلنا: إن الله تعالى يُوعِد ثم يعفو تكرُّمًا وتفضلاً، حتى قلنا: لا يجوز أن يقال: الله تعالى صادق فى وعيده، بل يقال صادق فى وعده. وهو مجاز فإن الكذب والصدق يكون فى الماضى.

مسألة [٣٥]
أهل الكبائر من المسلمين لا يخلدون فى النار

قال «أهل السنة والجماعة»: إن أهل الكبائر لا يخلدون فى النار وإن خرجوا من الدنيا من غير توبة. ولله تعالى فيهم مشيئة. إن شاء غفر لهم بشفاعة شفيع ولا يُدخِلهم النار ويُدخِلهم الجنة، أو من غير شفاعة شفيع؛ يغفر لهم ولا يُدخِلهم النار، وإن شاء أدخلهم النار، ويحبس فيها على ما يُريد، ثمّ يُخرِجهم فيُدخِلهم الجنة بشفاعة شفيع، أو من غير شفاعة شفيع، ولا يُخلِدهم فى النار ألبتَّة. وأما أهل الصغائر فإن صغائرهم تصير مغفورة بالحسنات، وهى الصلوات الخمس وغيرها من الحسنات. قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾ [هود: ١١٤] ولا تصير مغفورة بالاجتناب عن الكبائر وهو قول «بشر المريسى».

وقالت «المعتزلة» و«القدرية» بأجمعهم: إن أهل الكبائر متى خرجوا من الدنيا بغير توبة؛ يخلدون فى النار كما يخلد الكفّار، ولكن يُعذَّبون عذاب العُصاة لا عذاب الكفار، فإن المذهب عندهم: أن صاحب الكبيرة خارج عن الإيمان، ولا يكون داخلاً فى الكفر، وهو قول بالمنزلة بين المنزلتين، وبه سُمّوا «معتزلة» اعتزلوا عن الناس أجمع بهذا القول، ويقولون: إن صاحب الكبيرة مسلم وليس بمؤمن وقالوا: إن الصغيرة مغفورة بالاجتناب عن الكبائر، وقالوا: إن أهل الكبائر مسلمون وليسوا بمؤمنين، وبهذا القول قال عامة «الروافض».

وقالت «الخوارج»: صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة إذا خرجا من الدنيا من غير توبة يخلدان فى النار ويعذَّبان بعذاب الكفار؛ لأن عندهم يكفر بارتكاب الذنوب كبيرة كانت أو صغيرة.

وقال بعض «المرجئة» منهم «مقاتل بن سليمان»: إن المؤمن لا يدخل النار وإن كان مرتكبًا ذنوبًا كثيرة كبائر وصغائر وخرج من الدنيا من غير توبة إلا أن المظالم تستوفى منه يوم القيامة ثم يُدخل الجنة.

وعامة «المرجئة» قالوا بقول «أهل السنة والجماعة»

وقال «جهم بن صفوان»: الله تعالى إن شاء عذّب المطيعين على سبيل التخليد وإن شاء أدخل العُصاة والكفّار الجنة. فالحكم له فى عباده.

و«غيلان» و«ابن شِمْر» وهما من «المرجئة» قالا: إن شاء عذّب العُصاة على سبيل التخليد وإن شاء عفا عن الكل وأدخلهم الجنة. وإذا عفا عن واحد من العُصاة عفا عن الكل وإن عذّب الواحد عذّب الكل.

وجه قول «المرجئة»: قول الله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] وقوله ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١] وكبائر ما نهى الناس عنها الكفر ولكن سمّاه كبائر لأن الكفر كبير وهو كفر أناس كثيرة، وقد قُرِئ فى بعض القراءات: إن تجتنبوا كبير ما تنهون عنه، وقال النبى ﷺ: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» وقال عمر رضى الله عنه: إن الناس متكلون على ذلك. وقال النبى ﷺ: «من قال لا إله إلا الله خالصًا مخلصًا دخل الجنة» فدلّتنا هذه النصوص أن المؤمن لا يدخل النار ولأن الطاعات لا تُعتبر مع الكفر، فكذا الذنوب يجب ألا تُعتبر مع الإيمان. وهذا لأن الطاعات سبب لنيل الدرجات فى الجنة، والإيمان سبب لدخول الجنة ولا يتصور نيل الدرجات بدون دخول الجنة، فإذا لم يوجَد سبب دخول الجنة لا ينفع سبب نيل الدرجات، فلا تُعتبر الطاعات. فكذا الذنوب سبب للوقوع فى الدركات والكفر سبب لدخول النار ولا يتصوّر الوقوع فى الدركات إلا بدخول النار، فإذا لم يوجَد سبب دخول النار، لا يُمكن اعتبار سبب الوقوع فى الدركات، فلا يُعتبر. ولأن الإيمان يُسقط اعتبار كل ذنب كان فى حالة الكفر قال تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨] فلأن يسقط اعتبار الذنب الذى يوجَد فى حال الإسلام أولى لأن المنع أسهل من الرفع، ولأن الذنوب التى وُجدت حالة الإسلام أخف لأنه يوجَد من المُذنب الإيمان بعد الذنوب فيجب أن تُرفع كالذنوب التى وُجدت منه حالة الكفر.
فكان المعنى ما بيّناه.

وجه قول «الخوارج» و«المعتزلة»: قول الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠] أخبر أن كل من أكل مال اليتيم يأكل النار ويدخل السعير ولم يذكر الخروج. وقول الله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] أوجب الخلود بالعصيان؛ وبتعدّى حدود الله تعالى. وكلّ عاصٍ تعدّى حدود الله عزّ وجلّ بالعصيان قد خالَف أمر الله تعالى كما بالكفر خالَف أمر الله تعالى، وكذا من آمن بالله تعالى وبالرسل أجمع ولم يُؤمِن بنبى واحد؛ يخلد فى النار. وهذا لم يكفر بالله تعالى وخالف أمرًا من أوامره، ومع ذلك يخلد فى النار وكذلك إبليس خالف أمرًا واحدًا أمره الله تعالى وهو السجود لآدم ولم يمتثل به ووجب أن يخلد فى النار. وهذا لأن مخالف أمر الله تعالى يكون عدو الله وعدو الله تعالى لا يدخل الجنة؛ فإنها موضع أحبائه لا موضع أعدائه. إلا أن عامة «الخوارج» قالوا: إنه بهذا التمرُّد يصير ملحقًا بالكفر كالذى يُؤمِن بنبى واحد، وإن كان يعتقد الوحدانية لله تعالى وجميع صفاته.

و«المعتزلة» يقولون تخرج عن الإيمان؛ لأنه لم يسلك طريقة المؤمنين، ولكن لا يكفر؛ لأنه ما ترك الإيمان بل متشبث به و«المعتزلة» يقولون بالصغيرة وإن ترك أمر الله تعالى ولم ينته بنهى الله تعالى، ولكن الله تعالى وضع عنه ذلك. فقال: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]. جعل الصغائر مكفرة باجتناب الكبائر، فصار ذلك كأن لم يدخل.

وجه قول «جهم بن صفوان»: هو أن الناس عبيد الله تعالى، والملك ملكه؛ فله أن يفعل فى ملكه ما شاء، وفى عبيده ما يشاء.

ووجه قول «غيلان» ومن تابعه قريب من هذا، إلاأنهم يقولون: إذا عفا عن مُذنِب يعفو عن كل مُذنب لاستوائهم فى الذنب والعبودية، وكذا إذا عاقب واحدًا فى ذنب يعاقب كل مُذنب فيه بهذا المعنى.

وجه قول «أهل السنّة والجماعة»: قول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا

إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [التحريم: ٨] أطلق اسم الإيمان على المُذنب فإن التوبة رجوع عن الذنب إلى الله تعالى فأمره بالتوبة دليل على سابقة الذنب، وكذا قال: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [التحريم:٨]. وتكفير الذنب بدون الذنب مستحيل. فدلتنا هذه الآية على أن الإنسان بالذنب لا يصير كافرًا، ولا يخرج عن الإيمان. وهو حجة على «الخوارج» و«المعتزلة» جميعًا. وليس «للمعتزلة» أن يقولوا: إنه يحتمل أن هذا الذنب كان صغيرةً، وبه لا يخرج عن الإيمان. فإن الصغيرة عندهم مغفورة فلا تقع الحاجة إلى التوبة لتكفيرها، فلا يمكن حملهم على الصغيرة، على أن هذا يقع على كل ذنب وقول الله تعالى: ﴿اعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَٰهَ إِلاَّ اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩] سماهم مؤمنين وهم مُذنبون والله‌تعالى أمر نبيه بأن يستغفر لذنوب المؤمنين والمؤمنات فدلّ ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] على أنه لا يغفر الشرك. والمراد منه بدون التوبة، أما بعد التوبة فإنه يغفر بإجماع «أهل القبلة» وأخبر أنه إن شاء يغفر ما دون ذلك فيكون المراد منه أيضًا بدون التوبة. وعندهم لا يتصور الغُفران عن الذنوب بدون التوبة ولأنه فصل بين الإشراك والذنوب فى حق الغفران، ولا يكون بينهما فصل فى حق الغفران عندهم، فإنه لا يغفر كل واحد منهما إلا بالتوبة.

فإن قالوا: الكبائر فى معنى الإشراك وكذا كل ذنب فإن فيه خلاف بما أمر الله تعالى كما إذا أقر بجميع أركان الإسلام وأنكر نبيًّا يكفر ويخلد فى النار ودون الشرك هى الزلات وهو ما يقع من الذنوب خطأ أو نسيانًا.

فنقول: لاشك أن كل ذنب وإن كان كبيرة؛ دون الإشراك بالله تعالى. فإن الإنسان إنما يُذنب لغلبة الشهوة على نفسه، لا أنه يكون قاصدًا لمخالفة أمر الله تعالى، ومع أنه معتقد تعظيم الله تعالى هو معتقد لامتثال أوامره والانتهاء عن نواهيه والمشرك ترك تعظيمه حين أشرك معه غيره؛ فإن إلحاق غيره فى الألوهية

إهانة. فأنَّى يستويان؟ بخلاف ما إذا أنكر نبيًا أوركنًا من أركان الإسلام أو أنكر فرضًا من الفرائض التى وقع التيقن بثبوتها حيث يكفر، فإن هذا ترك تعظيم الله تعالى لأنه إما أن يكذبه أو لا يعتقد تعظيمه ويعارضه فى الألوهية، ولأن الإيمان سبب دخول الجنة والطاعات سبب نيل الدرجات، والمعاصى سبب دخول النار. فإذا كان الإيمان معها وكذا الطاعات فى الانتهاء عن بعض المناهى؛ فيستحيل أن يخلد فى النار بالإقدام على بعض المعاصى، فإن فيه إبطال الإيمان والطاعات والانتهاء عن بعض المناهى. فيجب اعتبار الكل. وما قالوا مستحيل عقلاً وكذا الحكم بكفره مع اعتقاده تعظيم الله تعالى ووحدانيته واعتقاده الامتثال بأوامره والانتهاء عن نواهيه واعتقاد جميع أركان الإسلام؛ مستحيل. فإن فيه إلغاء الأعلى واعتبار الأدنى. ألا ترى أن عبدًا من عبيد إنسان إذا كان مقرًا بالرق لمولاه ممتثلاً بأوامره منتهيًا عن نواهيه، ولكن قد لا يمتثل لأمره لكسل أو لنوم أو لاشتغاله بلعب فإنه لا يجب اعتبار عصيانه إلغاء إقراره بالرق واعتقاده الامتثال لأوامره والانتهاء عن نواهيه. كذا هذا بخلاف ما إذا أنكر نبيًا أوركنًا من أركان الإسلام فإنه تارك للتعظيم غير معتقد للألوهية، بل مناقض فى الإقرار بالألوهية فإن العبد من يكون مقرًا برسل مولاه معظمًا إياهم مقرًا بما شرعه مولاه فإذا أنكر شيئًامن ذلك فقد خرج عن حد العبودية وصار مُنكرًا للألوهية قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البينة: ٧] إلى أن قال: ﴿جَزَاؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البينة: ٨] من غير فصل بين صاحب الكبيرة وصاحب الصغيرة ومَن لا ذنب له، وكذلك قال: ﴿فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ [المائدة: ٨٥] جعل الجنة ثواب القول. وقال النبى ﷺ: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»، والحجة لنا على «المرجئة»: هذه النصوص التى احتج بها «الخوارج» و«المعتزلة» فإن الله تعالى أخبر أن قاتل المؤمن عمدًا يدخل النار وكذا من عصى الله ورسوله؛ فالله يُدخله النار وآكل أموال اليتامى يدخل النار من غير فصل.

فإن قالوا: المراد منه: الكفار.

فنقول لا يستقيم لأنه علق الدخول بالقتل وبأكل أموال اليتامى ظلمًا لا بالكفر وتم الدخول بالكفر لا بالقتل ولا بأكل المال.

فإن قالوا: بهما.

فنقول: ليس كذلك فإن الكافر يدخل النار بالكفر لا بالمعاصى، وبالعصيان تزداد له الدركات، على أن الله تعالى علّقه بأحدهما لا بهما.

فإن قالوا: لِمَ قلتم بأن العام حجة وكل عام يحتمل الخصوص والمحتمل لا يكون حجة؟

فنقول: لو لم يُجعل العام حجةمن حيث العموم، ينبغى أن لا يُجعل الخاص حجةمن حيث الخصوص؛ فإنه قد يذكر ويُراد به العام، وكذا كل كلام يجب أن لايكون حجة ولا يكون له حُكم؛ لأن كل كلام يحتمل المجاز ولو فعلنا ذلك يؤدى إلى إلغاء ما وُضِع الكلام له، فإن الكلام وُضع للإفهام والإفادة، فيؤدى إلى تغيير الوضع، فيعود على موضوعه بالنقض والإبطال وهو باطل، عند كل عاقل. فيجب حمل كل كلام على حقيقته حتى يجئ دليل يوجب حمله على معنى آخر، فيجب حمل كل كلام على العموم؛ لأن العموم حقيقة له. وكذلك قال الله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾ [التوبة: ٣٤] إلى قوله: ﴿**فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ**﴾ [التوبة: ٣٥] جعل منع الزكاة سببًا لدخول النار وكذا قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾ [هود: ١١٤] وقال الله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ**﴾ [النساء: ٤٨] فهاتان الآيتان تدلان على أن المعاصى معتبرةمع الإيمان بخلاف ما يقوله «المرجئة» وكذلك أحاديث كثيرة جاءت فى تعذيب العُصاةمن المؤمنين عن النبى عليه السلام وعن الصحابة لو جُمعت تبلغ قريبًا من عشرين خبرًا، وفيها أن قومًا من المؤمنين يخرجون من جهنم ويدخلون الجنة وعلى جباههم مكتوب «جهنميون» فيسألون من الله تعالى. فيذهب عنهم تلك العلامة. والحديث فيه

يطول. فمن رد هذا الحديث يُخاف عليه الكفر، ولأن فى الشاهد تعذيب الجانى من العبد المقر لمولاه بالامتثال بأوامره وبالانتهاء عن نواهيه. واعتقاد تعظيمه معتاد لا بطريق التأبيد بل زمانًا والتفضل بالعفو مرجو. فلا يبعُد مثل هذا من الله تعالى مع عبيده.

والجواب عن احتجاج «الخوارج» و«المعتزلة» بالنصوص فنقول: ليس فى هذه النصوص ذكر التأبيد بل فيه ذكر الخلود فحسب، والخلود عبارة عن المكث ونحن نقول بأن الله تعالى قد يُدخِل العُصاة من المؤمنين فى النار وقد يطول مكث بعضهم فيها، وقد لا يُدخلهم فيها بل يغفر لهم قبل الإدخال فيدخلهم الجنةلقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠].

فإن قالوا: ذكر الناس فيه.

فنقول: المؤمن لايكون عاصيًا مطلقًا؛ فإنه مطيع فيما هو أصل وهو الإقرار بوحدانية الله وصفاته ورسله وملائكته وجميع أركان الدين. والإقرار يوجب الامتثال بأوامره ويوجب الانتهاء عن نواهيه. . . . فلا يُطلق عليه اسم العصيان المطلق فالعاصى المطلق هو الكافر؛ فكان المراد منه هو الكافر.

فإن قالوا: . . . . والله أعلم. فنحن نقول به. فإن عندنا قد يُصلَى العاصى السعير، وقد لا يصلى بما تلونا من الآية، ولما بينا أن ترك الوعيد كرم والله تعالى هو الكريم على الحقيقة، فيوجد منه التفضل والكرم بترك الوعيد.

قال قائلهم:

وكنتُ إذا أوعدتُه أو وعدتُه ... لأخلف إيعادى وأُنجِز موعدى

وقال «كعب بن زُهَيْر»:

نُبِّئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ أَوْعَدَنِي ... وَالعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ مَأْمُولُ

ولم يُنكِررسول الله عليه السلام. وهكذا كان دأبه ﷺ العفو عن المُذنب.

أما قولهم: إنه بالإقدام على المعصية خالف أمر الله تعالى.

فنقول: ليس كذلك فإنه لا يقصد بالمعصية مخالفة أمر الله تعالى ولا مخالفته، بل يقصد قضاء الشهوة، ولهذا لا يعصيه اختيارًا فيما لا تميل إليه نفسه بل تدعو إليه شهوته. فهو ليس بمخالف أمر الله تعالى اعتقادًا ولو كان مخالفًا كان مخالفًا فعلاً من حيث إنه لم يأتِ بما أمره الله تعالى به أو لم ينتهِ عما نهى الله عنه، وبهذا لا يصير فى معنى منكر ركنًا من أركان الإسلام أو نبيّا من الأنبياء بل هو فى معنى الخاطئ والناسى والمضطر، وبذلك لا يكفر. كذا هذا. وقولهم بأنه بالخلاف صار عدو الله تعالى؛ ليس كذلك بل هو مُحبه فإنه يُحِبه ويُناضِل عنه ويُحارب عدوه. ويجود بروحه بذلك فكيف يكون عدو الله تعالى وأفسق الفساق لايكون عدو الله تعالى ألبتّة إذاكان مؤمنًا سُنّيًا. قال الله تعالى: ﴿ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ [آل عمران: ٣١] الله تعالى أخبر أن الإنسان يصير حبيب الله تعالى بنفس الإيمان وكذلك مع الذنوب جعله حبيب نفسه؛ فإنه قال: ﴿ يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ [آل عمران: ٣١] أثبت المحبة مع غفران الذنوب فى المستقبل. وأما حديث إبليس. فنقول: إن إبليس كفر لاستكباره على الله وترك التعظيم له. قال الله تعالى: ﴿ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ ﴾ [البقرة: ٣٤] وقال خبرًا عن إبليس بعد ما قال: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ (٧٥) قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴾ [ص: ٧٥ - ٧٦] فهذا ترك التعظيم واعتقاد منه أن الله تعالى غير حكيم ومخطئ فيما أمره به. فكان هذا جهلاً منه بالألوهية. فكفر بهذا لا بترك المأمور به.

وأما الجواب عما احتج به «المرجئة» قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ [الزمر: ٥٣].

فنقول: لا حجة لكم فى هذه الآية. فإنا نقول: الله تعالى يغفر الذنوب جميعًا ولكن الكلام فى أنه متى يغفر؟ قبل العقوبة أو بعد العقوبة؟ وليس فى الآية بيان ذلك، وما تلونا من الآيات يدل على أنه يغفر بعد العقوبة. وهكذا الجواب عن احتجاجهم بالآية الأخرى.

قولهم: إن النبى ﷺ علق دخول الجنة بنفس الشهادة.

نقول: بلى. وهو معلق بها ولكن الكلام فى أنه فى أى وقت يكون؟ بعد التعذيب أو قبله؟ وقد بين فى أحاديث آخر أنه قد يكون بعد التعذيب إلا أن يعفو الله تعالى عنه فيدخل قبل التعذيب.

وأما قولهم: إن الإيمان بعد الذنوب والكفر يرفع ذلك كله. فقبل الذنوب إذا وُجِد الإيمان لأن يمنع اعتبار الذنوب أوْلى.

نقول: إنما يرفع لأنه بالإيمان يتوب عن الكفر والذنوب جميعًا ولو وجد مع الإيمان التوبة عن الذنوب لا تبقى الذنوب.

فإن قالوا: لو آمن بعد الكفر فتاب عن الكفر ولم يتب عن الذنوب تصير الذنوب مغفورة له بقوله: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨].

فنقول: هذا الوعد لمن تاب مطلقًا عن الذنوب والكفر جميعًا. وهكذا يكون إيمان الكفار. والآية محمولة على هذا [هكذا].

قال بعض «أهل السنة والجماعة» على أن هذا باطل بالكفر؛ فإن الإيمان بعد الكفر يُبطِل الكفر ولا يمنع اعتبار الكفر.

وأما قولهم: لا تنفع الطاعات مع الكفر؛ فيجب أن لا تضر المعاصى مع الإيمان.

فنقول: تلك ليست بطاعات لأن الله. تعالى ما أذن لهم بالطاعات حال كفرهم، كما لم يأذن للجُنب والحائض بالصلاة، والطاعة لا تصير طاعةإلا بالإذن، أما المعاصى فمعاص مع الإيمان إن لم تنفع الطاعات مع الكفر، وهى

ليست بطاعة حقيقة فلم يجب أن لا تضر المعاصى مع الإيمان؛ فهى معاص حقيقة.

قولهم: إن سبب دخول النار هو الكفر، وسبب الوقوع فى الدركات هو المعاصى.

فنقول: الكفر سبب لدخول النار على التأبيد، والمعاصى سبب للدخول فى الدركات على التأبيد. ومعاصى المؤمن سبب لدخول النار فى زمان مقدر. عرفنا ذلك بالنصوص التى تلونا.

وأما ما قاله «جهم» فهو كلام باطل؛ فإن الملك لله تعالى والناس عبيده، وله أن يفعل بهم ما يريد ولكن وعد أن لا يعذب من غير ذنب وهو لا يخلف فى ميعاده وكذلك أوعد أن يعذب المؤمن زمانًا وإن لا يُخْلِد المؤمن المُذْنب فى النار ويستحيل أن يخلف فى ميعاده وكذلك أوعد أن يعذب الكافر مؤبدًا فلا ولكن قد يعفو عن المؤمن ولا يعذبه لأن ترك الوعيد كرم أما فى حق الكفار لا يكون العفو وإن كان العفو كرمًا، فإنه قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣] أخبر أنه لا يفعل مع الكفار إلا بطريق العدل.

مسألة [٣٦]
هل اجتناب الكبائر يكفر الصغائر؟

ثمّ عند «المعتزلة» الاجتناب عن الكبائر سبب لغفران الصغائر، وعند «أهل السنّة والجماعة» ليس كذلك.

وجه قولهم: قول الله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١] فهذا النص فى الباب والظاهر أنه أراد به غفر الكفر على أنه يقع على الكفر وعلى كل كبيرةمن الذنوب.

وجه قول «أهل السنّة والجماعة»: قول الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ﴾ [هود: ١١٤] وبإجماع بيننا وبينهم أن الحسنات لا يذهبن الكبائر، وهكذا رُوى عن النبى ﷺ وهو مذكور فى الجامع «لمسلم بن الحجاج القشيرى» فى أوله، ولو كانت الصغيرة مغفورة بالاجتناب عن الكبائر، لما تصور إذهاب السيئات بالحسنات.

فإن قالوا: هذا محمول على ما إذا أتى بالكبائر والصغائر جميعًا على أن اجتناب الكبائر حسنة فيجب أن تُذهب السيئة.

فنقول: لو كان الاجتناب عن الكبائر يوجب غفران الصغائر. فالاجتناب عن الكفر أوْلى أن يوجب غفران الصغائر وكذا الكبائر.

فإن قالوا: الاجتناب عن كل كبيرة يوجب غفران الصغائر، وما قلتم: اجتنابٌ عن بعض الكبائر، إن الاجتناب عن كل الكبائر يوجب غفران الصغائر فالاجتناب عن بعضها ينبغى أن يوجب غفران الصغائر. فهذا الاستدلال فاسد فى أعلى الدرجات على أن هذا باطل بما تلونا من الآية.

فنقول: لا يصح الاحتجاج بالآية لما ذكرنا أن المراد منها الكفر لأنه هو الكبيرة فى المناهى على الحقيقة والله تعالى بين أن يكفر الذنوب ولكن لم يُبين

أنه متى يكفر؟ وعندنا يكفر لا محــالة. على أن المراد منه لو كان جميع الكبائر فليس فيها أنه متى يكفر؟ والكلام فى الوقت. وأما فى أصل التكفير فإن بعض أصــحابنا احــتجـوا بالأحــاديث التى وردت، ولكن يجئ عليـه ما ذكـروا من الاعتراضــات فلا يقوى الاحتجاجِ به، ولكن إذا بـينا أنه لا حجة لهم فى الآية يظهر ما قلنا؛ لأن الصغيرة ذنب كالكبيرة وهى صغيرة بمقابلة ما هو أكبر منها، أما كل ما نهى الله عنه فهـو كبيرة فى نفسه فلا يجب أن يكون بعضــها مغفوراً بسبب الاجتناب عن البعض كما فى الشاهد ولأنه لو ترك جميع الصغائر وأتى بكبيرة يؤخَــذ بالكبيرة؛ وإذا ترك الكبائر وأتى بجميع الصــغائر يجب أن يؤخذ بالصغائر لأن جميع الصغائر يماثل كبيرة بل صغيرتان تماثلان؛ كبيرة واحدة.

أما قولهم: إن الاجتناب عن الكبائر حسنة.

فنقول: ليس كذلك فإن المراد من الحسنة هى العبادة فإنه جاء فى التفسير أن الحسنات هى الصلوات الخــمس والاجتناب عن الكبائر لا يكون عبــادة فإنه قد يحصل من غير قــصد ولا اختيار. وقد يحصل بما يقــضى به شهوة بأن يجتنب عن الزنا بوطء امرأته، ووطء المرأة ليس بعبادة، والسيئات تسقط بالعبادات. ثم نقول لهم: ما الصغــيرة التى تصير مغفورة بالاجتناب عن الكبــائر؟ وما الكبيرة التى لا تصير مغفورة؟ فيعجزون عن بيانها.

فإن قالوا: ما فيه عقوبة فى الدنيا فهو كبيرة، ومالا فلا. فهذا باطل فإن فى شرب الخــمر عــقوبة ولــيس فى شرب البـول والدم وأكل لحم الخنزير عقــوبة وكذلك فى أخذ المال بطريقــة الخفية عقوبة، وليس فى أخــذ المال بطريق الجهر عقــوبة، وشرب البول أفــحش من شرب الخمــر، والجهر بالجــناية أفحش من الإسرار بها وليس فى كفر المرأة عقوبة[1]، وفى زناها وهى محصنة رجم، وفى أكل الوصى ألف درهم من مال اليتيم لا عقوبة فيه، وفى سرقة العشرة عقوبة. وذاك أفحش من هذا وفى أكل مال اليتيم عقوبة فى الآخرة. قال الله تعالى فى ذلك: ﴿وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ [النساء: ١٠]. فإذاً عــقوبات الدنيا لا تدل على كِبَر الجنايات. هذا قولهم.

---

(١) معنى كلام المؤلف: أن المرتدة لا تقتل.

فإن قالوا: اتفقنا على أن الذنوب بعضها صغائر وبعضها كبائر وقد دلت عليه أحاديث النبى عليه السلام منها: «لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار» وقال: «خمس من الكبائر» وعليه إجماع الأمة حتى قلتم: إن الصغائر تصير مغفورة بالحسنات والكبائر لا سيما[1] الحج فإن جميع الذنوب تصير مغفورة به هكذا روى عن النبى عليه السلام.

فنقول: ما نقول نحن: إن كان فيه جهالة. ولكن يُمكِن القول به؛ فإنه لا يتعلق به حُكم من أحكام الدنيا ولكن ذاك موكول إلى الله تعالى، والله تعالى لا يعذب بالصغائر فى الآخرة من أتى بالعبادات، أما عندكم فلا يُمكن القول مع الجهالة فإنه تتعلق به أحكام من أحكام الدنيا فإن مَن أوصى للفقراء من المؤمنين لا يُدخِل صاحب الكبيرة، ويُدخل صاحب الصغيرة، ولا تجوز الصلاة خلف صاحب الكبيرة وتجوز خلف صاحب الصغيرة، فكل حُكم يختص بالمؤمنين لا يثبت فى حق صاحب الكبيرة، ويثبت فى حق صاحب الصغيرة. فكذا صاحب الصغيرة لا يدعى إلى التوبة عندكم، وصاحب الكبيرة يدعى ويجبر عليه، ويجب معاداة صاحب الكبيرة وتحرم مصافاته وتجب موالاة صاحب الصغيرة. فلابد من التمييز.

ثم عند «أهل السنة والجماعة» لا يستحيل أن يغفر الله تعالى لواحد ذنبًا لا يغفر لغيره ذلك الذنب، بخلاف ما قالت «الغيلانية» لأن هذا تفضّل وتكرم منه، كما أن إعطاء النعم منه فى الدنيا تفضل وتكرم. وقد يُعطِى البعض وقد لا يُعطِى البعض ولا يستحيل ذلك.

---

(١) فى الأصل: لا سوى الحج.

مسألة [٣٧]

تعريف الإيمان

قال «أهل السنّة والجماعة»: الإيمان هو التصديق فى اللغة بلا ريب. قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧] أى ما أنت بمصدّق لنا ولما كان الإيمان تصديقًا فى اللغة يجب أن يكون تَصديقًا فى الشريعة وهو التصديق بالقلب والتصديق باللسان وهو الاعتقاد بالقلب فإن الله تعالى هو المستحق للألوهية ولا إله سواه و ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] نعتقد تعظيمه ونعتقد جميع صفاته ونصدق الأنبياء عليهم السلام فيما جاءوا به من عند الله. بالقلب ونعتقد جميع أركان الإسلام ونُقِر بذلك كله، فكان الإيمان: إقرارًا باللسان واعتقادًا بالقلب[١]. وهو تصديق كله.

و«للمرجئة» فيه أقوال شتّى قريبة من العشرة.

بعضهم قالوا: هو معرفة الله تعالى فقط.

وبعضهم قالوا: هو معرفة الله تعالى والإقرار به. وقالوا أقوالاً شتّى لا فائدة فى ذكرها.

وقالت: «الخوارج» الإيمان اعتقاد بالقلب وإقرار بالسان. كما قلنا نحن وزادوا معهما: الاجتناب عن الذنوب أجمع.

وقالت «المعتزلة» و«الروافض»: إنه اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان. كما قلنا نحن، إلا أنهم زادوا الاجتناب عن الكبائر.

وقالت «الكراميّة»: الإيمان: الإقرار المجرّد.

وقال «الأشعرى»: الإيمان: هو التصديق بالقلب. وهو الاعتقاد فحسب.

---

(١) رفع العمل من الإيمان. مع أنه هو الدليل على الإيمان.

وقال «الشافعى»: وبعض «أهل الحديث»: الطاعات من الإيمان حتى قالوا: الإيمان قول وعمل ولكن مع هذا صحّحوا الإيمان بدون الطاعات ولم يُكفِّروا أحدًا بترك الطاعات فكأنهم قالوا إنها من الإيمان تبعًا.

و«أهل السنّة والجماعة» قالوا ذلك أيضًا. وجه قول «الخوارج» و«المعتزلة» و«الروافض» قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ [الفرقان:٦٨ - ٦٩] أوجب الخلود بارتكاب الكبيرة كما أوجبه بالإشراك فدل أن الاجتناب عن الكبائر من جملة الإيمان، وكذلك النصوص التى بينّا. فى المسألة التى قبل هذا يدل على أن الاجتناب عن الكبائر والمعاصى من الإيمان، وكذا قال النبى عليه السلام: «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاةوصوم رمضان وحج البيت» وقال النبى: «بُنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحجّ البيت» فجعل العبادات من الإسلام فيكون تركها كفرًا فيكون الاجتناب عن ترك العبادات من جملة الإيمان وهو كبائر وهو ترك هذه العبادات وقال النبى عليه السلام: «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن».

وجه قول «المرجئة»: أن المعرفة هو الإيمان لأن الله تعالى يقول فى صفة اليهود ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١] معناه: ما عرفوا الله حق معرفته. أجمع عليه «أهل التفسير» لأن القدر هو تقدير الشىء ومعرفة مقداره، أخبر أن الكفر ترك معرفته فيكون الإيمان معرفته وكذا الدلائل كلها توجب معرفة الله تعالى فإن النظر فى العالم واجب على ما نطق به الكتاب قال الله تعالى: ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾؟ [الغاشية: ١٧] ونحوه من الآيات ليُعْرَف الله تعالى وقال النبى عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ولأن الإنسان ما لم يعرف ربه لا يقدر أن

يعبده، ولا أن يعرف رسله ولا أن يعرف ملائكته، ولا البعث، ولا الكتب. فيحتاج أولاً إلى معرفة الله تعالى فكانت معرفة الله تعالى هى الأصل فى الإيمان.

وجه قول «الكرّامية»: قول الله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: ١٣٦] وقال: ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ۝٨٣ وَمَا لَنَا لا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ۝٨٤ فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ٨٣ - ٨٥] جعل الإيمان هو القول المجرَّد وكذلك قال النبى عليه السلام: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» وقال: «أُمِرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» أخبر أنه كان مأموراً بدعاء الناس إلى القول فدل أن الواجب على الناس هو القول لا غير، ولأن التكليف بعمل القلب وهو الاعتقاد لا يَرِد، لأن القلب ليس فى يد الإنسان لتقلُّبه واضطرابه. ولهذا لم تجب التسوية بين النساء فى الحب؛ لأنه عمل القلب بل تجب التسوية فى القول والفعل. وكذا القاضى مأمور بالعدل بين الخصوم، ولا يجب عليه العدل فى ميلان القلب بل يجب عليه العدل فى الأفعال والأقوال. ولهذا كان النبى عليه السلام يُجرى على المنافقين أحكام الإسلام إلا أن أولئك المنافقين كانوا كفاراً، ومن كان منافقًا فى زماننا؛ كافر. لأنه يقول ما يقول كذبًا، ويقول ثم يرجع عما يقول. قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [التوبة: ١٠٧] وإنما يكون القول إيمانًا إذا لم يكذب فيما يقول ولا يستهزئ، والمنافق يكذب فيما يقول ويستهزئ.

وجه قول «الأشعرى»: ما ذكرنا «للمرجئة» وهذا لأن معرفة الله تعالى لا شك فى وجوبها لما بيناه أنه لا يمكن معرفة شيء من أركان الدين إلا بمعرفة الله تعالى. وإظهار ما اعتقده بالقلب واجب شرعًا كسائر الواجبات. ولهذا صح إيمان من لا يقدر على النطق. ولو كان النطق بعض الإيمان؛ لما صح إيمان من لا يقدر على النطق لأن بعض الإيمان لا حكم له، وكذلك المكره على النطق بالكفر؛ مؤمن إذا

كـان معـتقـدًا. فدل: أن الإيمان هو الاعـتـقاد، ولإظهـار فرض من الفـروض. والنصوص التى تلوناها تدل على أن الاعتقاد واجب؛ فـإن الله تعالى أمر بأن يُخبر أنه مؤمن ولا يتصـوّر الأخبار عن الإنسان إلاّ بوجوده قـبله. فدلّت النصوص: أن الاعتقاد هو الإيمان.

وجه قـول «أهل السنة والجمـاعة»: هو أن الإيمان هـو التصديق - عـلى ما ذكرنا - والتصديق كمـا يكون بالقلب يكون باللسان وباللسان أبلغ، فيكون كل واحـد منهمـا رُكنًا من البـاب، فلا يوجَـد الإيمان إلاّ بهـما إلا عند الضـرورة والعجز؛ فإنه يكتفى بأحدهما لأن العـاجز من حيث الآلة لا يكلَّف فيما عجز عنه. ولهذا صح إيمان الأخرس وبقى إيمان المكره عن النطق بالكفر، ولو تصورّ العجـز عن الاعتـقاد بدون الإقـرار لاكتـفى بالإقرار، إلا أنه لا يتـصور، لأن العـاقل لا يتصـور أن لا يقدر على الاعـتقـاد، والتكليف لا يتوجـه إلا على العـاقل. وكذا النصـوص دالّة على مـا قلنا وهى مـا تعلقت بهـا «الكَراميـة» وتعلقت بهـا «المرجئة» على مـا بيّنّا، والدليل عليه: قـول الله تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْـرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُـولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّـا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٤] فلم يجعلهم مـؤمنين حين لم يعتـقدوا وكان فيـه دلالة على أن التكليف ثابت فى حق الاعتقـاد، وأن الاعتقاد مقدور عليـه، وفيه دليل على أن الإيمان بالقول إيمان أيضًا؛ لأنه قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ فلابد من الإيمان حـتى يتصـور دخـوله فى قلوبهم وليس ذلك إلا الإيمان بـاللسان. وقـال الله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُـهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦] ومعناه: من كفر بالله من بعد إيمانه ﴿وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ فجعـل النطق باللسان كفرًا وبالقلب كـفرًا، ولكن

عفا عنه إذا كفر بالنطق ولم يكفر بالقلب عند الإكراه؛ لأن الإكراه يتصور فى النطق ولا يتصور فى الاعتقاد. ولما كان الكفر بالقلب واللسان؛ فالإسلام بالنطق والاعتقاد جميعًا؛ لأن الكفر ترك الإيمان ولأن الخلاف فى الكفر والإيمان سواء، فإن من قال الإيمان قول مجرد؛ يقول: الكفر قولٌ مجرد، وهو ترك ذلك القول. ومن يقول الإيمان هو الاعتقاد يقول الكفر هو ترك الاعتقاد. وما تقوله «الكرامية» إن التكليف لا يَرِد فى الاعتقاد لأنه ليس فى وُسع العباد، ذلك فلا كذلك، بل فى وُسع العباد الاعتقاد. ولهذا تعلق جواز الصلاة والصوم والحج بعقد القلب، وهو النية، وكلف بها العباد وهذا لأن الاعتقاد يجب على العباد بقدر ما فى وُسعهم كما فى سائر الأفعال. ومن يقول: إن الطاعات من الإيمان يحتج بما روينا من الأحاديث أن النبى عليه السلام جعل جميع العبادات من الإسلام.

والجواب عمّا احتجّ به «الخوارج» و«المعتزلة»: ما ذكرنا فى المسألة التى قبل هذا؛ أن المراد من الخلود طول المكث، وبه نقول، وأما الأحاديث وهو جعل النبى عليه السلام العبادات من الإسلام؛ فلا حجة لهم فيه لأن الشىء قد يكون من الشىء تبعًا وقد يكون منه أصلاً بأن يكون بعضه؛ فإن القرن من الثور ومن الشاة ولكن منه تبعًا فيحتمل أن العبادات من الإسلام ولكن تبعًا، ونحن نقول إنها منه تبعًا، وما تلونا من الآيات والأحاديث يدل على أنها منه تبعًا، قال الله تعالى: ﴿فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ [المائدة: ٨٥] وقال النبى عليه السلام: «من قال لا إله إلا الله خالصًا مُخلصًا دخل الجنة» وكذلك الأمة أجمعت على أنه يحكم بإسلامه قبل أداء هذه العبادات. ولنا: حديث النبى ﷺ: «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن» أى لايزنى وهو مؤمن نفسه من عذاب الله تعالى فى الآخرة، وعذابه فى الدنيا. وكذلك السارق لا يسرق وهو مؤمن نفسه من هذا؛ لأن الإيمان بذل الأمان كما هو تصديق لغة.

والدليل عليه: قوله عليه السلام: «مَن قال لاإله إلا الله خالصًا مُخلَصًا دخل الجنة».

فقال واحد من «الصحابة» وهو «أبوالدرداء» رضى الله عنه: وإن زنى وإن سرق؟ قاله ثلاث مرات فقال فى المرة الرابعة عليه السلام: «وإن زنى وإن سرق! رغمًا لأنف أبى الدرداء» وقد خرج الجواب عما تعلق به مخالفًا «أهل السنّة والجماعة» لأنّ نقول بما يقولون ونزيد عليه شيئًا آخر لما ذكرنا من الدلائل فإنا نقول معرفة الله تعالى واجب والتعظيم له واجب والاستكانة والخضوع واجب والإقرار بذلك كله واجب، وكله إيمان وكذا الإيمان بجميع الرسل وبجميع أركان الدين واجب، وكله إيمان واحد. ذُكِرت كلّها مُجمَلة فى حديث جبريل وجواب النبى - صلوات الله عليهما - وهو سؤاله عن الإيمان والإسلام وجواب النبى عليه السلام إياه.

مسألة [٣٨]

الإيمان هل هو واجب بالجملة أو بالتفصيل؟

قال «أهل السنّة والجماعة»: الإيمان بالجملة واجب، ولا يجب الإيمان على التفصيل إلا أن يقع الإشكال فى فصل من الفصول فحينئذٍ يجب التعلّم والتدبّر والتفكّر حتى أن من أقرّ أن الله تعالى واحد لا شريك له وأن محمدًا عبده ورسوله وأن ما أخبر به عن الله تعالى كلّه حقّ واعتقد ذلك؛ يصحّ إسلامه.

وقالت «المعتزلة»: يجب الإيمان على التفاصيل. وحُكى عن «الأشعرى» مثله والصحيح ما ذكره عامّة «أهل السنّة والجماعة» فإن الأمة أجمعت على هذا فإنهم قضوا بإسلام العوام ولا علم لهم بكل رُكن من أركان الإسلام. وكذا رُوى عن النبى عليه السلام أنه قال: «مَن قال لا إله إلا الله خالصًا مُخلصًا دخل الجنّة» وكذا قال عليه السلام جوابًا لسؤال جبريل عليه السلام حين سأله عن الإيمان «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى» أوجب الإيمان بالجملة، ولأن الإيمان بالجملة حتى رُوى عن «أبى حنيفة»: أن مَن آمن بمحمد ﷺ ولم يخطر بباله أنه عربى أو أعجمى؛ يكون مؤمنًا حقًا، وكذا من اعتقد حُرمة الخنزير ولا يعرف الخنازير؛ يكون إسلامه تامًا. وقد روى «الأشعرى» هذا الكلام عن «أبى حنيفة» وخطأه والخطأ ما قاله «الأشعرى» فإن الإيمان بالرسل واجب وبما حرّم الله تعالى وبما أوجب الله تعالى جملةً لِما ذكرنا ولأن الإيمان بجميع الرسل فرض كالإيمان بالمصطفى عليه السلام ولا يجب أن يعلم أن كل رسول من أى قبيلة كان، وكان من العرب أو العجم أو على أى اسم كان، وكيف نسبُه. فما قال «الأشعرى» باطل؛ وفيه تضليل العامة وأكثر الخاصة.

مسألة [٣٩]
المقلد مؤمن والرد على المخالف

قال عامّة «أهل السنّة والجماعة»: إن المقلد مـؤمن حقيقةً، وهو الذى اعتقد جميع أركان الإسلام وأقر بها من غير دليل.

وقـالت «المعتـزلة»: إنه ليس بمؤمن. واخـتلفت الروايات عن «الأشعـرى» والصحـيح من الروايات: أنه مؤمن. والدليل على صحـة ما ذهب إليه عـامة «أهل السنّة والجماعة»: أن الأمّة بأجمعهم قضوا بإيمان العامّة صحيحًا، وكذلك «الصحـابة» رضى الله عنهم فمَن قـال خلاف هذا فقـد خالف جمـيع الأمّة، وخلاف إجماع الأمّة ضلال وبدعـة، ولأن السالك فى طريقة الهدى عن تقليد سالك فـيها كالسـالك عن دليل، وواصل إلى المقصود، كـالسالك عن دليل. وهذا كمن سلك طريق مكّة عن تقليد يصل إلى مكة كمن سلك عن دليل.

مسألة [٤٠]
القول فى زيادة الإيمان ونقصانه

الإيمان لا يزيد ولا ينقص عند «أهل السنّة والجماعة».

وقال «أصحاب الحديث» و«الشافعى»: إنه يزيد وينقص.

وقال «الحُسين النجّار»: إنه يزيد ولا ينقص.

وهذا الاختلاف فى الذات، أمّا فى الصفات [فإنه] يزيد وينقص. فإن إيمان البعض أكمل وصفًا من البعض، وبه يتفاضل المؤمنون حتى رُوى عن «أبى حنيفة» أنه قال: أقول إيمانى كإيمان جبريل، ولا أقول إيمانى مثل إيمان جبريل - صلوات الله عليه - لأن المثل يقتضى المساواة فى الصفات وكاف التشبيه لا تقتضى هذا.

و«أصحاب الحديث» يجعلون العبادات من الإيمان، فيتصور الزيادة والنقصان عندهم ونحن لا نجعل إلا تبعًا، وبفوت التبع لا ينتقص ذاتُ الشىء، كفوت القرن من الشاة والثور والظبى إنما ينقص بفوت بعضه. وهم أخطأوا فيما قالوا؛ فإنهم وافقونا أنها منه تبعًا حتى صح الإيمان بدونها وبفوت التبع لا ينتقص الشىء بل قد يزداد بوجوده. فقول «الحُسين» أقرب إلى الصواب، ونحن نقول: إنه يزداد وصفًا بالعبادات لا ذاتًا، وكذا يزداد بمعانى أخر صفة لا ذاتًا.

مسألة [٤١]

بين الإيمان والإسلام

قال «أهل السنّة والجماعة»: الإيمان لا ينفصل عن الإسلام، والإسلام عن الإيمان، ومن كان مؤمنًا كان مسلمًا ومن كان مسلمًا كان مؤمنًا، وإن كان الإيمان غير الإسلام لُغةً كالبطن لا تتصوّر بدون الظهر والظهر بدون البطن، وإن كانا غيرين فإن الإيمان هو التصديق، والإسلام: هو الانقياد. فمَن كان مصدّقًا الله تعالى ورسوله كان مسلمًا منقادًا لله تعالى ولرسوله، ومن كان منقادًا له ولرسوله كان مصدّقًا.

وعند «المعتزلة» و«الروافض» ينفصل أحدهما عن الآخر؛ فإن عندهم صاحب الكبيرة مسلم وليس بمؤمن، حتى أن مَن أوصى لفقراء المؤمنين؛ لا يُعطى عندهم لأصحاب الكبائر ولا «لأهل السنّة والجماعة» شيئًا إنما يُعطِى «للمعتزلة» و«الشيعة» ولو أوصى لفقراء المسلمين يُعطِى للفقراء من جميع «أهل القبلة» وهى فرع لمسألة المنزلة بين المنزلتين. والله أعلم.

مسألة [٤٢]
الإيمان هل هو مخلوق أم لا؟

اختلف الناس فى الإيمان أنه مخلوق أو غير مخلوق؟ وهذا الاختلاف بين «أهل السنّة والجماعة» مع اتفاقهم على أن أفعال العباد كلّها مخلوقة لله تعالى.

فقال «أئمّة بُخارى» بأجمعهم: إنه لا يجوز أن يقال: الإيمان مخلوق لله تعالى مطلقًا، حتى اتفقوا على أن مَن قال بخلق الإيمان، لا يجوز الصلاة خلفه. مثل الشيخ الإمام «أبى بكر محمّد الفضل» والشيخ الإمام «أبى محمد إسماعيل بن الحُسين» الزاهد، والشيخ الإمام «أبى محمد بن حامد» والشيخ «أبى حفص السفكودرى» واتبعهم «أئمة فرغانة»، وشدّدوا فى هذا الباب تشديدًا بالغًا حتى حجروا على من قال بخلق الإيمان وكذا من توقّف فيه.

و«أهل سمرقند» بأجمعهم قالوا بخلق الإيمان، وأنه مخلوق لله تعالى وجهّلوا مَن قال إنه غير مخلوق.

وجه قول مَن يقول الإيمان مخلوق: ظاهر وهو أن الإيمان عند «أهل السنّة والجماعة»: إقرار باللسان وتصديق بالقلب، وهما من أفعاله وجميع الأشياء مخلوقة لله تعالى، فكذا هذان الفعلان.

وجه قول الفريق الآخر: ما روى «نوح بن أبى مريم المَرْوَزى» عن «أبى حنيفة» أنه قال: من قال بخلق الإيمان فقد قال بخلق القرآن، والقول بخلق القرآن باطل، فإنه قول بخلق كلام الله تعالى. كذا هذا، وفيه إشارة إلى أن القول بخلق الإيمان قول بخلق كلام الله تعالى. والدليل على أنه قول بخلق كلام الله تعالى: إن الله تعالى بكلامه الأزلى الذى ليس بحادث ولا محدث قال: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨] فمن قال لا إله إلا الله؛ فقد قال ما قال الله تعالى، كمن قرأ القرآن فقد قرأ ما قال الله تعالى وكان ما قال الله تعالى من قوله لا إله إلاّ هو إيمانًا منه. فمن قال إن الإيمان مخلوق

مطلقًا فقد قال بأن كلام الله تعالى مخلوق كمن قال مطلقًا القرآن مخلوق، وإن كان القرآن يقع على قراءة العبد وهوفعله فإنه يقع على كلام الله، فلا يجوز الإطلاق بأن القرآن مخلوق، فكذا لا يجوز الإطلاق بأن الإيمان مخلوق. ونحن نختار هذا القول، فإن هذا مذهب «أبى حنيفة» وهو ما رواه «نوح بن أبى مريم» الجامع عن «أبى حنيفة» رواه لنا والدُنا الشيخ الإمام «أبو الحسن محمّد بن الحسن بن عبد الكريم» رحمة الله عليه هذا الحديث عن «نوح ابن أبى مريم»

وأمّا اللفظ بالقرآن فعامّة «أهل الحديث» قالوا: لا ينبغى إن يقال: إنه مخلوق بل هو غير مخلوق، وكذا الحروف قالوا: لا ينبغى أن يقال إنها مخلوقة وإنما قالوا ذلك؛ لأن العامّة لا يقدرون أن يفصلوا بين اللفظ والملفوظ والحروف والمقروء والمكتوب، فعسى يؤدّى ذلك إلى أن يقولوا بخلق كلام الله تعالى.

وعامّة فقهائنا الذين لهم بصر بعلم التوحيد قالوا: إن اللفظ فعل العبد فيكون مخلوقًا فأمّا الملفوظ فغير مخلوق، وكذا الحروف مخلوقة لله تعالى فإن الحرف حرف الفم واللسان وهى جوانبها ويُسمّى الحرف بها لأنها تصير حروفًا بمُلاقاتها إياها لأن الكاف يصير كافًا بخروجه من اللهاة والحاء يصير حاءً بخروجه من الحلق، فكانت الحروف مخلوقة لله تعالى والمقروء كلام الله تعالى وليس بمخلوق. والله أعلم.

مسألة [٤٣]
إن البعثَ حقٌّ

قال جميع «أهل القبلة» وجميع «أهل الكتاب»: إن البعث حقّ.

وقالت «الفلاسفة»: إن البعث لا يكون. وإن كانوا يُقرّون بالله تعالى. وهكذا كان المشركون[1] يقولون. وإن كانوا يُقرّون بالله تعالى إلا أن «الفلاسفة» قالوا: إن الله تعالى إذا أمات بنى آدم فمن كان منهم خيرًا وهو الذى يعلم علم «الفلاسفة» تعرج روحه إلى العالم الروحانى فيكون فى روح وراحة ومن كان شريرًا يبقى روحه مع جسمه فى هذا العالم الجسمانى فى ظلمة.

والدليل على أن البعث حق: نصوص كثيرة فى كتاب الله تعالى منها ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لاَّ رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ [الحج: ٧] وقوله ﴿قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨-٧٩] ولا نحتجّ على «الفلاسفة» ولا على الكفّار بهذه النصوص بل نحتجّ عليهم بدليل آخر فإنّا نُثبت عليهم رسالة رسولنا بالدلائل المعجزة ثم نُثبت البعث بكتاب الله تعالى، وكذا نستدلّ عليهم بدليل معقول وهو أن الله تعالى حكيم عدْل وأنّا نرى فى الدنيا أشياء لا يرضى بها الحكيم العدل وهو ظلم البعض للبعض والاشتغال بأعمال خسيسة لا يرضى بها الحكيم العدل بوجودها فى مملكته ولم يوجَد منه فى الدنيا دفع ذلك. فلابدّ من زمان يُنصف المظلوم من الظالم فيه ويهذّب من اشتغل بأعمال خسيسة وليس ذلك إلاّ الدار الآخرة، ثمّ لا خلاف بين هؤلاء أن من كان من أهل التكليف ومن جملتهم يُبعثون كلّهم وهم الملائكة والجنّ وبنو آدم ويُبعَث

---

(١) المؤلف يقصد بالمشركين العرب. والصحيح أنهم هم اليهود لقوله: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم﴾ إلى أن قال ﴿سبحانه عما يشركون﴾ واليهود لا ينكرون البعث ولكنهم يقولون بأيام معدودات فى النار. والعرب لا ينكرونه. لا من قبل الإسلام ولا من بعده.

صغار بنى آدم وكبارهم وعقلاؤهم ومجانينهم، أمّا الوحوش والدواب والحشرات ومن لم يَرِد فى جنسه التكليف. هل يُحشرون؟

قال عامّة «أهل السنّة والجماعة»: يُحشرون ولكن لا يُحشرون للتقابُل بل يُبعثون ثمّ يُجعلون ترابًا بعدما يُسألون عن الله تعالى فيقرون به.

وقال بعضهم: لا يُحشر هؤلاء.

وقالت «المعتزلة»: يُحشرون للبقاء كما يُحشر من كان أهلاً للتكليف. والكلام بيننا وبين «المعتزلة» يرجع إلى مسألة أخرى وهى أن الله تعالى يؤلم مَن يشاء من عباده من غير جناية سابقة ولا جزاء لاحق، وعندهم ليس لله تعالى ذلك فيضطرون إلى أن يقولوا بثواب الدوابّ والوحوش والحشرات و«أهل السنّة والجماعة» لا يضطرون إليه ولأن الله تعالى وعد الجنة لبنى آدم لا لغيرهم والجنّة ثواب الأعمال عندنا ولكن بوعدٍ لا بطريق الاستحقاق. ومن يقول لا يحشرون؛ يقول إن الحشر للثواب والعقاب والمجازاة وأن هذه الحيوانات لا تستحقّ الثواب والعقاب ولا المجازاة على مذهب «أهل السنّة والجماعة» فإنها لا تدخل الجنّة ولا النار ولا تجازى بما فعل من المظالم لأنها دون الصبى والمجنون وهما لا يعاقبان بطريق الجزاء والدوابّ أوْلى، وبما رُوى: أنه يقتصّ للشاة الجماء من القرناء، وذلك مذكور بطريق التمثيل. والمراد من صاحب القرن: القوى، ومن الأجمّ: الضعيف.

وجه قول «أهل السنّة والجماعة»: قول الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨]

وقال: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [التكوير: ٥].

فإن قالوا: الحشر فى اللغة الجمع. قال الله تعالى: ﴿لأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ﴾ [الحشر: ٢] فليس يدل الحشر على البعث، ورُوى عن «قتادة» وعامّة «أهل التفسير» أن المراد من الحشر البعث وهم أنهم يُجمعون عند النفخة الأولى فى

الصور للموت، هكذا رُوى فى تفسير «إسحق بن راهويه» وفى تفسير «عبد بن حميد»

فنقول: قد ذكر «الضحاك» فى تفسيره أن الوحوش تُحشر يوم القيامة وتُسأل عن الله تعالى فيُقِرّون به ثم تُجعل ترابًا ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا﴾ [النبأ: ٤٠] وهو من القدماء. ممن يجب قبول قوله، فإنه يحكى ويروى ما نقول فى هذا الباب. وقد روى لنا الشيخ الإمام «محمد بن الحسين بن عبد الكريم» حديثًا متصلاً إلى رسول الله عليه السلام: «من قتل عَبْدَهُ عبثا عجّ إلى الله يوم القيامة فيقول: قتلنى هذا عبثًا». ولأن الحشر متى أُطلق يُراد به الجمع يوم القيامة ولأنه قال: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨] ومثل هذا لا يُطلق إلاّ فى يوم القيامة لأن فى الدنيا لا يكون جمعًا إلى ربّهم إنما يكون ذلك فى الآخرة فإنه يدّعى المُلك فى الدنيا أناس كثيرة، أمّا فى الآخرة لا يدّعى أحد الملك على أن هذا من جملة الجائزات وقد جاءت فيه أحاديث، وفى كتاب الله ما يدل عليه واقتصاص الشاة الجماء من القرناء ليس بمستحيل وإن لم تكونا داخلتين تحت التكليف أيضًا ولكن كلام صاحب الشرح يجب حمله على الحقيقة ما أمكن، وقد أمكن لما لم يكن القصاص مستحيلاً. وعند من يقول بالبعث: ذلك العالم العلوى جسمانى كهذا العالم السفلى، ولأن ذلك العالم أيضًا سفلى وعلوى. فإن النار سفلى والجنة علوى، وكل واحد منهما جسمانى. ثبت ذلك بالنصوص. وما قالته «الفلاسفة» [هو] سوداء جسمانى، أنقحته أمزجتهم الفاسدة، وأخلاطهم المحترقة.

مسألة [٤٤]
الميزان حق

قال: «أهل السّنة والجماعة»: الميزان حقّ توزَن به الأعمال يوم القيامة على ما يريد، الله تعالى.

و«المعتزلة» ينكرون ذلك، ويقولون: وزن الأعمال مستحيل؛ فإن الأعمال حركات يستحيل وزنها، ولأنها لا تبقى عندكم وعند عامّة الأمّة من «أهل القبلة» وإذا كانت لا تبقى لا يتصوّر وزنها، وثواب الأعمال درجات فى الجنة أو دركات فى النار، وذلك لا يوزن. ولأن الوزن لو كان وزن الحسنات بالسيئات - وعندهم الحسنات مع السيئات لا يتصورّ مقابلتهما - فإن الحسنات يُذْهبن الصغائر - عندهم - والحسنات لا تبقى مع الكبائر؛ فلا يتصور الوزن.

وجه قول «أهل السّنة والجماعة»: النصوص قال الله تعالى: ﴿**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا**﴾ [الأنبياء: ٤٧] وقال: ﴿**فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ**﴾ [الأعراف: ٨] ﴿**وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ**﴾ [الأعراف: ٩]

فإن قالوا: أراد بوضع الموازين وضع القضاء والعدل وإنصاف المظلوم من الظالم وبثقل الموازين الظفر والسعادة.

فنقول: هذا خلاف ما يقتضيه الكلام.

فإن قالوا: نحمل عليه بما ذكرنا من الدلائل.

فنقول: يجب حمل كلّ كلام على الحقيقة لأنه لو لم يُحمل؛ فات المقصود بالكلام فأدّى إلى بطلان الكلام.

قولهم: إن وزن الأعمال يستحيل والثواب لا يوزن.

فنقول: ليس كذلك إذ يحتمل أن الله تعالى خلق ميزانًا فتحقّق وزن الأعمال به على أن يجعل الأفعال أجسامًا فتوزن.

وما قالوا: إن مقابلة الحسنات بالسيئات وزنًا لا يتحقق عندهم.

فنقول: عندنا يتحقق. فتكون هذه المسألة مبنية على تلك المسألة، ولأن هذا محتمل، وقد ورد فيه أحاديث، ودلّ عليه كتاب الله تعالى؛ فيجب القول به.

مسألة [٤٥]

الصراط حق، وما هو؟

قال أهل السّنة والجماعة : إن الصراط حق وهو جسر على جهنم يجوز عليه الخلق، إلاّ أن بعضهم يقعون فى النار وبعضهم يمرّون فيدخلون الجنة وفى كيفيته أحاديث والقول به أصل واجب.

وعند «المعتزلة» و«الروافض» وكثير من «المبتدعة» لا صراط، وفى الصراط أحاديث كثيرة بعضها مشهور. والمشهور كالمتواتر عند «أهل السنة والجماعة» على ما عرف فى أصول الفقه. على أن فى كتاب الله تعالى دليلا عليه. قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا (٧١) ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ﴾ [مريم: ٧١، ٧٢] الآية أخبر أن كلّ أحد يرد النار فإن [هَا] منصرفة إلى جهنم لأنه ذكر قبل هذا وقال: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾ [مريم: ٦٨] والمراد من الورود: الدخول فإن الورود يُذكر ويُراد به الدخول كما يُذكر ويُراد به القربان، يقال ورد فلان البلدة إذا دخلها وورد فلان ماء بنى كلب إذا قربه. والدليل على أن المراد منه الدخول: إنه تعالى قال بعد الورود: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ [مريم: ٧٢] عُلم أن المراد من الورود الدخول فى جهنّم وهم يحملونه على القربان، وذلك غير مستقيم على ما علمنا ودخول المؤمنين كلّهم لا يكون إلاّ على الصراط.

مسألة [٤٦]

حساب يوم القيامة حق

قال «أهل السّنة والجماعة» : الحساب يوم القيامة حقّ.

وقالت «المعتزلة» وعامّة «المبتدعة» و. . .[١] من «الروافض» وغيرهم: إنه لا حساب.

وكذلك قال: «أهل السنّة والجماعة»: إن قراءة الكتب حقّ وإن الملائكة يكتبون حسنات العباد وسيئاتهم على الكتب فتُقرأ عليهم يوم القيامة.

وعند «المعتزلة» و«الروافض» وعامّة «المبتدعة» لا كتاب ولا قراءة وفى هذا الباب أحاديث كثيرة جاءت عن النبى ﷺ وعن «الصحابة» رضوان الله عليهم فيها ما يدلّ على صحّة مذهب «أهل السنّة والجماعة» وكذا فى كتاب الله ما يدلّ عليه. قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧، ٨] ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ ۝١٠ فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا﴾ [الانشقاق: ١٠، ١١] الآية. وقال فى موضع آخر: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ﴾ [الحاقة: ١٩] ثم قال: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٥] فثبت بهذه النصوص: أن الكتاب والحساب حق. وفى كيفية الكتاب والحساب كلام كثير يُذكر فى غير هذا الموضع.

---

(١) بياض بالأصل.

مسألة [٤٧]

حوض الكوثر حق وكذلك الشفاعة

قال «أهل السّنة والجماعة» : حوض الكوثر حق وهو لرسول الله ﷺ خاصّةً يشرب من مائه من شاء الله تعالى من المؤمنين. ثبت ذلك بأحاديث كثيرة وفى كتاب الله تعالى دليل عليه قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] جاء فى التفسير: أن الكوثر هو حوض الكوثر.

وكذا الشفاعة لأهل الكبائر حقّ عند «أهل السنّة والجماعة» فيشفع الرسل والأنبياء والعلماء لأهل الكبائر قبل دخول النار، فلا يدخل الله تعالى أهل الكبائر النار لشفاعتهم، بل يُدخلهم الجنَّة، وقد يشفعون بعد الدخول فى النار فيُخرِجهم من النار لشفاعتهم فيُدخِلهم الجنّة. وفيه أحاديث كثيرة سمعناها من أئمتنا بأسانيد متّصلة وكتاب الله تعالى دالّ عليه قال الله تعالى ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] وقال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩]

و«المعتزلة» و«الروافض» ينكرون هذا كلّه ويقولون: لا شفاعة ولا حوض. لأن عندهم لا تتحقّق الشفاعة لأن الكبيرة سبب التخليد والصغيرة مغفورة وينكرون الحوض فإنهم لا يقبلون الأخبار إلاّ المتواتر منها ويقولون: فى الكوثر اختلاف بين «أهل التفسير» فيقول عامتهم: إنه نهر فى الجنّة ينصبّ إلى حوض فى عرصات القيامة يوم القيامة وهو غير مستحيل وقد جاءت فيه أخبار فيجب القول به.

فإن قالوا: الأخبار ليست بمتواترة فلا تكون سببًا لوقوع العلم وهذا من باب العلم وهذا سؤالهم فى كلّ مسألة يُبتنى ثبوتها على الأخبار.

والجواب: أن بعض هذه الأخبار مشهور، والمشهور سبب العلم. على أن ما جاء به الخبر غير مستحيل، ويتّصل بفضيلة النبى ﷺ والقول بفضيلته واجب ونصّ الكتاب دالّ عليه فيجب القول به ضرورةً.

مسألة [٤٨]

حساب القبر ولمن يكون؟

عذاب القبر؛ حقّ، ويكون للكفّار ولبعض المؤمنين عند «أهل السنّة والجماعة» ويُنكِره «المعتزلة» وعامّة «الروافض».

والدليل على أنه يكون العذاب لبعض الموتى: قول الله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]. قال: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾ أى آل فرعون يعرضون على النار ﴿ويوم تقوم الساعة﴾ يُقال لهم: أدخِلوا آل فرعون أشدّ العذاب. فدلتنا هذه الآية على أن النار تُعرض على آل فرعون قبل يوم القيامة، وليس ذلك إلاّ فى القبر؛ لأنه ليست تُعرض عليهم النار فى وقت آخر. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ﴾ [طه: ٢٠].

قال بعض «أهل التفسير»: إن المعيشة الضنك هى عذاب القبر، ويجب أن تكون كذلك؛ فإنّا نرى الكفّار فى عيش هنئ ورفاهية بال، ويجب أن يكون الكفّار قبل يوم القيامة فى عيش ضنك؛ فإنه عطف حَشْرَه الأعمى عليه.

فإن قالوا: تعذيب الميت مستحيل؛ فإن الألم لا يحصل إلاّ بالحياة؛ فإنه لا ألم إلاّ بالعلم، ولا علم إلاّ بالحياة.

فنقول: عند «أهل السنّة والجماعة» يحييهم الله تعالى فيعذّبهم وهم أحياء.

فإن قالوا: الخلاف فى تعذيب الميت. وبه وردت الأخبار - على زعمكم - فإنه رُوى: «يعذّب الميت ببكاء أهله».

فنقول: أُريد به: يُميت فى حقّنا؛ فإن فى حقّنا هو ميّت، وكذا فى حقّ أحكام الله تعالى.

فإن قالوا: فوات هذا التركيب منافٍ للحياة؛ فإنه لا تبقى الحياة إذا فات التركيب؛ فلا يتصوّر وجود الحياة بلا تركيب.

فنقول: هذا التركيب ليس بشرط للحياة فإنه يثبت الحياة فى تركيب آخر سوى هذا التركيب، وكذا الله تعالى حيّ بالإجماع من غير تركيب.

قولهم: يفوت الحياة بفوات التركيب.

فنقول: بكثرة الألم لا يفوت التركيب، ألا نرى أنه يفوت الحياة مع بقاء التركيب عن شدّة الألم.

و«الكرامية» يقولون: إنه يعذَّب وهو ميّت

وبعض أصحابنا قالوا: إنّا لا نشتغل بالكيفية أنه كيف يعذّب، ولكن التعذيب ثابت بالنصوص والأحاديث؛ فإن الأحاديث فيه كثيرة سمعناها من أئمة كثيرين.

مسألة [٤٩]
سؤال منكر ونكير
فى القبر

سؤال مُنكر ونكيـر فى القبر؛ حقٌّ عند «أهل السنّة والجمـاعة» وهما مَلَكان يسألان مَن مات بعد ما حيى: مَن ربّك؟ ومـا دينك؟ ومَن نبيك؟ فيقدر المؤمن على الجواب ولا يقدر الكافر، وفيه أحاديث كثيرة عن النبى ﷺ فى هذا الباب أن الملكين يجيـئان فى القبر إلى الميت، ويُحـيى الله تعالى الميت فيسـألانه عمّا ذكرنا.

وقد أنكرت «المعتزلة» وعامّة «المبتدعة» هذا.

مسألة [٥٠]
الجنة والنار مخلوقتان والرد على المخالف

الجنّة والنار؛ مخلوقتان عند «أهل السنّة والجماعة» الجنّة فى العلو والنار فى السفل. وقالت «المعتزلة»: ليستا بمخلوقتين.

والدليل على أنهما مخلوقتان: قول الله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١] أخبر أن الجنة والنار أعدّتا. والإعداد هو الادّخار وهو تهيئة الشىء لأمر، وكذلك قال الله تعالى ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥] وقال تعالى ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ ﴿١١٧﴾ إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لا تَظْمَأُ فِيهَا وَلا تَضْحَىٰ﴾ [طه: ١١٧- ١١٩] أخبر أنه لو خرج من الجنة؛ يشقى وأنه فى الجنّة لا يجوع ولا يعرى ولا يظمأ ولا يضحى، وهذا من صفات جنّات عَدْن لا من صفات جنّات الدنيا. فدلّتنا هذه الآية أن آدم عليه السلام كان فى جنات عدن.

فإن قالوا: لو كان فى جنات عدن فما تصوّر الخروج؟ فإن مَن دخل الجنّة لا يخرج منها.

فنقول: لا. فإن الملائكة يدخلونها ويخرجون منها، ولكن من دخل فيها بطريق الجزاء؛ لا يخرج فإن الله تعالى جعل جنّات عدن جزاءً للأعمال بطريق الخلود؛ تفضلاً منه على عباده.

مسألة [٥١]
الجنة والنار لا تبيدان
وقول المخالف

قال عامّة «أهل القبلة»: إن الجنّة والنار لا تبيدان فأهل الجنّة يتنعّمون أبدًا وأهل النار يعاقبون أبدًا.

وقال «جهم بن صفوان»: إن الجنّة والنار تبيدان.

وقال «هشام بن الحكم»: إن أهل النار يصيرون إلى حال الجنّة ويُدهَشون فيغيبون عن أنفسهم فيصيرون كالسكارى والمغمى عليهم. ولكن كلّ ذلك خلاف القرآن قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً ﴿١٠٧﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلاً﴾ [الكهف: ١٠٧ - ١٠٨] وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً ﴿٣٠﴾ أُولَٰئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: ٣٠ -٣١] فدلّتنا هذه النصوص ونصوص آخر فى القرآن: على أن أهل الجنّة يتنعّمون فى الجنّة مخلّدين.

مسألة [٥٢]
المقتول ميت بأجله

قال «أهل السنّة والجماعة»: المقتول ميّت بأجله، والقتل سبب الموت كالمرض.

وقالت «المعتزلة»: إنه قطع أجله. وما قالوه فاسد. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] ولأن القتل سبب الموت كسائر الأسباب والميت بسائر الأسباب ميّت بأجله. كذا هذا؛ وهذا لأن أجله منتهى عمره وهذا منتهى عمره.

مسألة [٥٣]

القول فى عصمة الأنبياء والمرسلين

قال «أهل السنّة والجماعة»: إن الأنبياء والرسل معصومون من الكبائر من الذنوب والصغائر بطريق القصد أمّا الزلاّت فغير معصومين عنها وهى ما يقع من الذنوب عنهم خطأ أو نسيانًا.

وعند بعض «المعتزلة» معصومون عن الكبائر والصغائر والزلاّت جميعًا وهو مذهب بعض «أئمة سمرقند» فقالوا: زلاّتهم وعصيانهم ترك الأفضل.

وعند بعض «المعتزلة» وبعض «الخوراج»: هم غير معصومين عن الكبائر والصغائر. وهو قول بعض «المرجئة» أيضًا.

وقال «الأشعرى»: إنهم معصومون عن الكبائر والصغائر جميعًا وكذلك عن الزلاّت، وذنوبهم كانت قبل النبوة وهو ذنب آدم - صلوات الله عليه - فإنه نُهى عن أكل الشجرة وقد أكلها، وكان ذلك كبيرة منه حتى قال الله تعالى: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] كذلك قال الله تعالى فى قصة إبراهيم - صلوات الله عليه - أنه قال لقومه: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣] وقد فعل هو بنفسه والكذب كبيرة. وكذا قال الله تعالى فى قصة - يوسف صلوات الله عليه -: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤] وقال فى قصة داود - صلوات الله عليه - خبرًا عنه: ﴿فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَٰلِكَ﴾ [ص: ٢٤ - ٢٥] والغفران يكون بعد الذنب، وقال فى شأن المصطفى - صلوات الله عليه -: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩] أثبت له ذنبًا وهو يقع على الصغيرة والكبيرة جميعًا.

وجه قول من يقول إنهم كانوا معصومين عن الذنوب أجمع: أنهم قالوا: لأن الله تعالى جعلهم مصطفين وأخيارًا فقال: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ

الأخْيَارِ﴾ [ص: ٤٧] وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا﴾ [آل عمران: ٣٣] ولو ارتكب واحد منهم الكبيرة، لم يكونوا من جملة المصطفين ولا من جملة الأخيار، ولأنه لو جاز من واحد منهم الكبيرة، جازت الكبائر على صاحب الكبيرة. وصاحب الكبائر فاسق ظالم خائب؛ قال الله تعالى فى حق القذفة: ﴿وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] وقال: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ [طه: ١١١] والفسق والخيبة ينافيان الاصطفاء والخيرية فكذا الصغائر كبائر بأنفسها، صغائر فى حقّ ما هو أكبر منها. ولا يجوز أن تجيء منهم الصغيرة، وكذا المخطيء عاصٍ آثم. ولهذا تجب الكفارة على الذى قتل خطأ، وكذا الناسى آثم. ولهذا سأل رسول الله عليه السلام من الله تعالى أن لا يؤاخذ أمّته بالخطأ والنسيان فقال: ﴿رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] واستُجيب له ذلك. ولا يجوز شيء من ذلك على الأنبياء والرسل - صلوات الله عليهم - لأنه لو جازت الصغيرة والكبيرة منهم جاز الكفر؛ لأنه كبيرة أيضًا، إلاّ أنه أكبر الكبائر، ولأنه لو جازت الكبيرة جاز الكذب، ولا يجب قبول قولهم وإذا لم يجب قبول قولهم؛ لا يكون فى إرسالهم فائدة، وعصيان آدم - صلوات الله عليه - كان قبل النبوة؛ فإنه كان فى الجنة ولم يكن يومئذٍ نبيًا. إنما صار نبيّا بعد خُروجه من الجنة، فلم يكن يومئذٍ مصطفيًا ولا مختارًا وإبراهيم - صلوات الله عليه - لم يكذب فى كلامه ولكنه عرّض فى كلامه فقال: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣] أى فعله كبيرهم، إن كانوا ينطقون فاسألوهم فكان ذلك تعليقًا منه فعل الكبير بشرط النطق والنطق مستحيل وتعليق الشيء بمستحيل الكون إعدام؛ فكان ذلك إعدامًا للفعل ولكنهم ما شعروا. وكذلك همُّ يوسف عليه السلام علّقه الله تعالى بعدم رؤية البرهان فإنه قال: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [يوسف: ٢٤] أى لم يَرَ برهان ربه، ولكن رآه ولم يهم. وحديث داود - صلوات الله عليه - وحديث المصطفى - عليه السلام - يحتمل أنه كان قبل النبوّة والظاهر هو.

وكذلك همُّ يوسف عليه السلام، وكذا ذنوب إخوة يوسف كانت قبل النبوّة لو كانوا أنبيـاء. وإن فيه كلامًا كثيـرًا. وبعضهم قالوا: كانوا أنبيـاء. وبعضهم قالوا: لم يكونوا.

وجـه قول عـامّة «أهل السنّة والجـمـاعة»: هو أن الله تعـالى بيّن أن بعض الرسل حصل منهم الذنـوب ولا يستقيم أن تكون ذنوبـهم عن قصد واختـيار، فإنه لو كان كذلك لم يؤمَن منهم الكذب؛ فيؤدى إلى أن يفوت ما هو المقصود من الرسالة، ولأنه إذا كـان يجىء منهم الذنوب قصدًا تنفـر طباع الناس عنهم فـيـؤدى إلى أن لا يكون فى بعث الرسل فـائدة، ولأن هذا ليس من أفـعـال المصطفى والخيّر. والله تعالى جعلهم مصـطفين وأخيارًا، ولكن حصل منهم ما حـصل بطريق الزلّة وهو بطريق الخطأ والنسـيـان فآدم - صلوات الله عليـه - تناول من الشـجـرة بطريق مـا قال الله تعـالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه:١١٥].

وفى ذنب داود - صلوات الله عليه - اختلاف بين العلماء.

وأكثر العلماء قـالوا: إن ذنبه كان قوله لأحد الخصمـين اللذين دخلا عليه: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ﴾ [ص: ٢٤] فسمّـاه ظالمًا بقول الخصم الآخر من غيـر ثبوت ظلمه عنده، وإنما قال ذلك لأنه وقع عنده أنه كـما يقول فكان خطأ منه. وقد رُوى أن داود علـيه السلام: كان يخطـب امرأة ليتزوّجـها وغيره كـان يخطبها أيضًا وكـان لداود نساء وإماء.... فتزوجـها ولم يعلم أن ذلك يؤذى ذلك الرجل جاهـلاً فى ذلك، أو فعل ما فـعل بغير إذن؛ فـعوقب عليه. وكذا ذنب موسى - صلوات الله عليه - وهو قتل القبطى كان خطأ فإنه - عليه السلام - وكزه دفعًا للظلم وأدّى إلى القتل، والضرب لدفع الظلم مباح بل هو واجب فوقع عنده أنه يباح له ذلك، وما كان مُباحًا بغير الإذن من الله تعالى.

وأمّا ما قالوا إنه كان ذلك قبل النبوة؛ فغير مستقيم لأن النبى كما يُخْلق يُخْلَق وهو نبى لأن النبى من النبوّة وهو الشرف ومن النبأ وهو الخبر وكما يُخْلق النبى يُخْلق وهو شريف. وهكذا رُوِى عن النبى عليه السلام أنه سُئل: متى كنتَ نبيّا؟ قال: «حين كان آدم بين الماء والطين» ويستحيل منه الكبيرة؛ لأنه يناقض الشرف، ولأنه لو جازت الكبيرة منه فى وقت من الأوقات، جاز الكفر وهو باطل. فإنه يؤدّى إلى أن يفوت ما هو المقصود بالرسالة؛ فإن قلوب الناس تنفر عنهم. وكذا لا يؤمن أن يجىء منهم الكذب قبل ذلك حتى يصير مجربًا بالكذب؛ فيتّهمون بالكذب أو لا يُقْبل كلامه؛ لأن المجرَّب بالكذب لا يُقبل صدقه فيفوت ما هو المقصود بالرسالة.

وأمّا إخوة يوسف عليه السلام. بعضهم قالوا: لم يكونوا أنبياء، وإن لم يكونوا فلا حاجة إلى الخروج عن ذنوبهم، فإن كانوا أنبياء فالخروج عن ذلك أنه يحتمل أنهم فى قولهم: ﴿أَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾ [يوسف: ١٤] عرّضوا فى ذلك بأن سمّوا البئر ذئبًا؛ فإن بها يتلف الإنسان كما يتلف بالذئاب. وأمّا بيعهم يوسف - عليه السلام - فيحتمل أنه كان فى زمان كان بيع الحُرّ جائزًا، وأمّا إلقاؤهم إياه فى الجب فليس فى كتاب الله تعالى أنهم ألقوه فى الجب، بل فى كتاب الله تعالى أنهم اتفقوا على جعله فى الجب فإنه قال: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَابَتِ الْجُبِّ﴾ [يوسف: ١٥] فيحتمل أنهم ما ألقوه فى الجب، لكنه سقط بنفسه بأن لم يحفظوه أو يحتمل أنهم حين ما فعلوا هذه الأمور نسوا التحريم كما أخبر الله تعالى عن آدم أنه نسى التحريم ولا يستقيم قول من يقول إن ذنوبهم كانت بترك الأفضل؛ فإن هذا لا يستقيم فى حق آدم - عليه السلام - ولا فى حقّ موسى - عليه السلام - فإن الله تعالى أخبر عن ذنبهما وكذا هو غير صحيح؛ فإن كلّ رسول فى كل زمان يكون تاركًا للأفضل، فإنه ما من حال يكون عليها الإنسان إلاّ وفوقه حال هو لم يصل إليه فيؤدّى إلى أن يكون النبى فى ذنب أبدًا.

فإن قالوا: قال الله تعالى فى حقّ نبينا عليه السلام: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ

عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] وقال فى حقّ شُعيب خبرًا عنه أنه قال: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا﴾ [الأعراف: ٨٩] أى فى الكفر. فبيّن بهذا أن الإشراك يتصوّر من الرسل والكبائر دونه وهذا لأنهم مبتلون بالانتهاء عن الكبائر والكفر ولو لم يكونوا قادرين عليها ما تصوّر الابتلاء بالنهى عنها.

فنقول: الإشراك والكفر والكبائر من الرسل - عليهم السلام - غير مستحيل، إلاّ أن الله تعالى عصمهم عن ذلك بفضله ورحمته ليكونوا حجة على الناس ولئلا ينفر قلوب الناس عنهم. ولهذا فضّلهم على سائر الناس.

والدليل عليه: قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٧٤] لمّا لم يكن الإشراك مستحيلاً منهم قال: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] إلاّ أن الله تعالى يشاء أن لا يشرك. وقال شُعَيْب - عليه السلام -: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا﴾ [الأعراف: ٨٩] إلاّ أن الله تعالى لم يكن يشاء.

وقولهم: إن الابتلاء لا يتحقّق إلاّ أن يتصوّر منهم ذلك.

فنقول: هذا متصوّر لكن الله تعالى عصمهم عن ذلك، وقد يعصم غيرهم عن ذلك إلاّ أنّا لا نعرف.

مسألة [٥٤]
هلى الشقى يصير سعيدًا والسعيد يصير شقيًّا؟

قال «أهل السنّة والجماعة»: إن الشقى يصير سعيدًا والسعيد يصير شقيّاً حتى قالوا: إن إبليس حين كان رئيس الملائكة كان سعيدًا على الحقيقة، ثمّ لمّا أبلس صار شقيًا و«وَحْشِيّ» و«أبو سفيان» قبل إسلاميهما كانا شقيّين على الحقيقة ثمّ صارا سعيدَيْن حين أسلما وهكذا كلّ كافر إذا أسلم يصير سعيدًا بعد ما كان شقيّاً وكذا كلّ مسلم إذا ارتدّ يصير شقيّاً بعد ما كان سعيدًا وكان عدو الله حال كفره ثمّ يصير حبيب الله تعالى بعد الإسلام، وكان حبيب الله تعالى حالة الإسلام فيصير عدو الله حين كفر، ولهذا جاز لكلّ مؤمن أن يقول: أنا مؤمن حقًّا.

وقال «أبو محمّد القطّان» و«أبو الحسن الأشعرى»: الشقى لا يصير سعيدًا وكذا عكسه. أى السعيد. ولكن العبرة للعاقبة حتى إن من مات مسلمًا كان سعيدًا من الابتداء، وكان حبيب الله تعالى فى الابتداء، ومن مات كافرًا كان شقيّا من الابتداء عدو الله تعالى من الابتداء. ولهذا قالوا: إن المسلم إذا ارتدّ لا يُحكم ببطلان عمله ما لم يمُت على الكفر. حتى لو أسلم تكون أعماله معتبرة وتبقى عباداته حتى أنه لو كان حجّ حجّة قبل الردّة لا تجب إعادتها.

وعند عامّة «أهل السنّة والجماعة» تبطل أعماله ولو أسلم يجب إعادتها.

وبقول «الأشعرى» قال «الشافعى» وعامّة أصحابه. ولهذا قال: لا يجوز لأحد أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله. وهذه المسألة مسألة الموافاة وهى الإتيان.

وجه قولهم فى ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ﴾ [البقرة: ٢١٧] فالله تعالى

ما قضى بإحباط الأعمال بنفس الردّة بل علّق ذلك بالموت على الردّة فيجب أن لا تحبط أعماله بنفس الردّة. وفيه دليل على أن العبرة للعاقبة لا للحال. والمعتمد لهم: حديث النبى ﷺ أنه قال: «السعيد مَن سعد فى بطن أمّه والشقى مَن شقى فى بطن أمّه» أى أن مَن قضى الله تعالى بسعادته وهو فى بطن الأمّ فهو السعيد على الحقيقة ومن قضى الله تعالى بشقاوته وهو فى بطن أمّه فهو شقىّ على الحقيقة، ومن مات مسلمًا فهو الذى قضى الله تعالى بسعادته فى بطن أمّه على الحقيقة، ومن مات كافرًا فهو الذى قضى الله تعالى بشقاوته فى بطن أمّه على الحقيقة. فدلّنا هذا الحديث على أن العبرة للعاقبة، وأن الحالة الراهنة وهى الحالة المتوسطة لا عبرة بها إلاّ أنّا فى الأحكام نعتبر الحالة الراهنة. لأنّا لم نقف إلاّ على الظاهر وأُمرنا أن نبنى الحكم على الظاهر، ولهذا حكمنا فى حقّ المنافقين بأحكام المسلمين فى الدنيا ولأن الكلام فى سعادة الآخرة وشقاوتها فى علم الله تعالى أى الذى يعلم الله أنه يموت مسلمًا وهو كافر فى الحال هو سعيد فى علم الله تعالى، ولا شكّ أنه سعيد فى الآخرة فى علم الله تعالى لأن السعيد فى الآخرة من يدخل الجنة فى الآخرة وهو حبيب الله تعالى لا عدوّه، وأن هذه الشقاوة لا عبرة بها فى الآخرة. كذا قال الله تعالى فى شأن إبليس: ﴿إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [ص: ٧٤] أخبر أنه كان من الكافرين.

وجه قول «أهل السنّة والجماعة»: قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ [المائدة: ٥] قضى ببطلان الأعمال بنفس الكفر، فدلّتنا هذه الآية أن الحالة الراهنة معتبرة كما أن العاقبة معتبرة ونحن نعتبر كلتيهما. وكذا قال فى شأن المصطفى صلّى الله عليه: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] علّق بطلان الفعل بنفس الإشراك. وفى حجّة لنا إن الأعمال تبطل بنفس الردّة ولا تعارض هذه الآية ما تلونا من الآية؛ لأنّا نقول: إن الأعمال تبطل بنفس الردّة فتبطل بالردّة والموت عليها.

فإن قالوا: لا يمكن العمل بهما فإنها إذا بطلت بنفس الردّة لا تبقى حتى

تبطل عند الموت؛ فلا يمكن القول بهما ونحن نعمل بهما من وجه آخر. وهو أن نحمل المطلق على المقيّد؛ فيصير الموت على الكفر زيادة على الردّة بهذه الآية.

فنقول: لا بل العمل بالآيتين ممكن من غير أن يُجعل إحداهما بناءً على الأخرى إلا لضرورة، وإنما قلنا ذلك لأن فى إحدى الآيتين بيانًا أن مَن ارتدّ يبطل عمله بنفس الردّة، وفى الأخرى بيان أن مَن ارتدّ عند الموت يبطل عمله أيضًا وهى، ردّة يعقبه الموت؛ فإنه أعقب الموت الردّة بحرف (الفاء) وحرف (فاء) كلمة تقتضى التعقيب بلا واسطة، فيكون ذلك الحكم ببطلان العمل بردّة يعقبها الموت بلا واسطة وذلك حالة الموت. وفائدتُه: أن الردّة عند الموت معتبرة كما هى معتبرة قبله.

ومنهم مَن احتجّ بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى﴾ [الكهف: ٨٨] أثبت لِمَنْ آمن وعمل صالحًا جزاءً الحسنى وهو الجنّة وإن كان قد يرتدّ.

فإن قيل: أليس هذا قضاء له بالجنّة وقد اتّفقنا أنه لا يقال لواحد إذا آمن أنه يدخل الجنّة؟ وهكذا رُوى عن «أبى حنيفة» فى الفقه الأكبر أنه لا يجوز أن يقال لواحد من المؤمنين: إن هذا من أهل الجنّة سوى الرسل والأنبياء ومَن شهد له الرسول بالجنّة ولكن هذا فى واحد غير عين، وهو موصوف بصفة. والنكرة متى وُصفت بصفة تعمّ فيكون هذا واقعًا على كلّ مؤمن. ويقال إن المؤمنين من أهل الجنّة وهم أخيار الله تعالى وأولياؤه، وإنما الكلام فى مؤمن بعينه.

فنقول: إن هذه الآية لا شك أنها نازلة فى مؤمن واحد وإن كان غير معين وجعل بنفس الإيمان والعمل الصالح من أهل الجنّة.

قولهم: إن المؤمن الواحد لا يقال إنه من أهل الجنّة بالإجماع.

فإنا نقول بأنه لو بقى على هذا الحال فهو يدخل الجنّة بالإجماع ولكن لا نستيقن أنه يبقى على هذه الحالة فلا نُثبِت القول أنه من أهل الجنّة لا محالة أمّا

فى الحال فهو من أهل الجنّة. وما رُوى عن «أبى حنيفة» فى الفقه الأكبر لا ينبغى أن يقال إنه من أهل الجنّة لا محالة لتوهُّم الكفر منه فلا ينبغى أن يقال: إنه من أهل الجنّة أى يدخل الجنّة، لا محالة أمّا فى هذه الحالة نقول: إنه من أهل الجنّة أى لو مات فى الحال على هذه الصفة يدخل الجنة.

وقولهم: إن هذه نكرة موصوفة فتعمّ.

فنقول: بلى. ولكن عموم الانفراد لا عموم الاجتماع، على ما عُرف. فيكون واقعًا على واحد حقيقةً.

والدليل المعقول يدلّ على ما قاله «أهل السنّة والجماعة» فإن الإنسان حالَ كفره جاهل بالله تعالى جاحد إياه حقيقةً، ولكن فى علم الله تعالى أنه يصير مؤمنًا ويموت على الإيمان. ففى علم الله تعالى أن هذه الحقيقة تتبدّل، ولكن وإن كان فى علم الله تعالى أن هذه الحقيقة تتبدّل لكن ما لم تتبدّل يجب اعتبارها كما فى سائر الحقائق، فإن فى علم الله تعالى أن النُّطْفَة تصير علقةً والعلقة تصير مُضغة والمُضغة تصير عِظامًا ولحمًا ثمّ اللحم يصير حياً ثمّ الحىّ يصير ميّتًا ثمّ الميّت يصير حياً، ثم هذه الحقائق كلّها مع إلغاء أمّه معتبرة. فكذا هذا. فإذًا ما قالوه هو إسقاط اعتبار الحقائق، وهو يؤدّى إلى القول بالسوفسطائية، وهو جهل محض ولهذا وجب اعتبار أحكام الكفّار فى حقّهم فى الدنيا حقيقة لا من حيث الظاهر، وكذا فى حقّ المؤمن وجب القضاء فى حقّه بأحكام المؤمنين بخلاف المنافقين فإنه يُجرَى عليهم أحكام المؤمنين من حيث الظاهر لا من حيث الحقيقة وإذا كان هذا كافرًا فى الحال حقيقةً يكون عدوّ الله، ثمّ إذا آمن يصير حبيب الله تعالى حقيقة.

فإن قيل: هذا الكفر لا عبرة به فى حقّ أحكام الآخرة إذا كان فى علم الله تعالى أنه يتبدّل بالإيمان ويخرج من الدنيا بالإيمان فكذا الإيمان.

فنقول: فى الحال هو معتبر فإنه فى الحال من أهل النار ثم إذا آمن يصير من

أهل الجنّة، وكذا المؤمن. وهذه دقيقة اعتبروها وليس فى اعتبارها فائدة، وفيه إنكار الحقيقة فلو جاز أن يقال أنا مؤمن إن شاء الله لاعتبار هذا التغيُّر، وما جاز أن يُقال أنا مؤمن حقّا؛ يجب أن لا يجوز لحىّ أن يقول أنا حىّ، بل يجب أن يقول أنا حىّ إن شاء الله، بل هو أوْلى من ذلك، لأن ثمة التغيُّر يكون لا محالة، وكلّ حىّ غير الله تعالى يموت وكذا غير أهل الجنة يموت لا محالة. وهذا التغيُّر قد يكون وقد لا يكون، لأن الكافر قد يؤمن وقد لا يؤمن.

فإن قالوا : اختلفت «الصحابة» رضى الله عنهم فى هذه المسألة.

فنقول: رجع من كان يقول بالاستثناء وتاب عن ذلك وعرف أنه كان مُخطئًا. وأمّا الحديث فبعضهم قالوا: الحديث محمول على أخذ الميثاق أن السعيد من آمن يوم أخذ الميثاق على الذرّية، والشقى من كفر يومئذ. فإن بعض الذرية قالوا: ﴿بَلَى﴾ عن اعتقاد، وهم السعداء على الحقيقة لا يخرجون من الدنيا إلاّ مؤمنين، وبعضهم قالوا ﴿بَلَى﴾، عن خوف، فهم أشقياء لا يخرجون من الدنيا إلا كافرين، والمراد من بطن الأمّ ظهر آدم عليه السلام سُمّى أمّا لأنه أصل بأبيه والأمّ هو الأصل ويجوز إطلاق اسم البطن على الظهر بطريق المجاز، والثانى السعيد على الحقيقة من قضى الله تعالى حين خلقه أنه يموت مؤمنًا والشقى على الحقيقة من قضى الله تعالى حين خلقه أن يموت كافرًا.

ونحن نقول: هكذا هذا كما إذا خلق نطفة فى ظهر الأب فقضى أنه يصير حيّا لا محالة ولكن فى الحال يكون ميتًا، فكذا فيما نحن فيه.

وأمّا احتجاجهم بقول الله تعالى ﴿إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [ص: ٧٤].

فنقول: المراد من قوله ﴿كَانَ﴾ أى «صار» لأن كلمة ﴿كَانَ﴾ يجوز أن تُذكر ويُراد بها «صار» بطريق المجاز لأن فى كلمة ﴿كَانَ﴾ معنى كلمة «صار» وزيادة

لأن كلمة «صار» تقتضى صفة فى شىء فى زمان مستقبل وكلمة ﴿كَان﴾ يقتضى ثبوت ذلك فى الزمان الماضى والمستقبل جميعًا؛ لأنه إذا ثبت فى الزمان الماضى يبقى فى المستقبل، فيجوز إطلاق كلمة ﴿كَان﴾ على كلمة «صار» بطريق المجاز كما يجوز إطلاق اسم الأسد على الشجاع من سائر الحيوانات بطريق المجاز وحملنا هذا الكلام على المجاز بدليل أوجب حمله عليه؛ لأنه لم يكن فى الماضى من الكافرين حقيقة.

أو نقول: كان من الكافرين فى علم الله تعالى.

مسألة [٥٥]
الخليفة بعد النبى ﷺ

قال «أهل السنّة والجماعة»: إن «أبا بكر» الصدّيق - رضى الله عنه - كان خليفة النبى ﷺ بعد موته فى تنفيذ الأحكام ومنع الظالم عن الظلم وإنصاف المظلوم وتبليغ الأحكام لا فى حقّ الرسالة، وكان خليفة حقًا.

وقالت «الروافض» بأجمعهم وبعض «القدرية» و«المعتزلة»: إن الخليفة بعد النبى عليه السلام «على» رضى الله عنه.

وأكثر «القدرية» و«المعتزلة» قالوا بقول «أهل السّنة والجماعة» وكذا «المرجئة» و«الخوارج» قالوا بقول« أهل السنّة والجماعة»

وجه قول «الروافض»: ما رُوى عن النبى ﷺ أنه قال «لعلى» رضى الله عنه: «أنت منى بمنزلة هرون من موسى إلاّ أنه لا نبىّ بعدى» فهذا الحديث يقتضى أن يكون «على» رضى الله عنه شريك النبى عليه السلام فيما سوى النبوّة فإنه شبّه بهارون من موسى فيما سوى النبوة، وهارون كان شريك موسى فى النبوة والولاية جميعًا، وإذا كان شريكًا له فيما سوى النبوة كان قائمًا مقامه بعد موته لا محالة. وكذا رُوى عن النبى عليه السلام أنه قال: «من كنتُ مولاه فعلى مولاه اللهم والِ مَن والاه وعادِ من عاداه» فجعل النبى عليه السلام «عليًا» مولى مَن كان النبى عليه السلام مولاه. فهذا يدل على قيامه مقامه فيما سوى النبوة أيضًا حيث أقامه مقام نفسه فى الموالاة دون سائر «الصحابة» وهم يروون أحاديث مناكير فى هذا الباب أنها نصّ على إمامة «على» بعد موته، كلّها منحولة، كذبوا فيها على رسول الله - عليه السلام - فإنه ما رواها غيرهم.

وجه قول«أهل القبلة»: قول الله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ[1] مِنَ الأَعْرَابِ

(١) المخلفون من اليهود عن الجهاد مع النبى ﷺ والمراد بأولى بأس شديد: فتح فلسطين فى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه.

﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: ١٦] والمراد من ﴿قَومٍ أُولِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾: «بنوحنيفة» حين ارتدّوا. هكذا رُوى فى عامة التفاسير. وكان المقاتل مع «بنى حنيفة» «أبو بكر» الصديق رضى الله عنه مع أصحاب النبى ﷺ وكان هو الآمر بالخروج إلى القتال والله تعالى جعل مَن يُطيعه ويخرج إلى القتال مثابًا مأجورًا ومَن لم يُطِعهُ ولم يخرج إلى القتال معذّبًا مدحورًا، وإنما يُثاب من أطاع خليفة حقّ. فدلتنا هذا الآية: أنه كان خليفة حقًا.

فإن قيل: روى عن «الحسن» أن هذه الآية نزلت فى «فارس» و«الروم» وهو قول بعضهم. ورُوى عن «جابر بن عبد الله» أن هذه الآية نزلت فى «ثَقِيف» و«هَوَازِن» يومَ حُنَيْن.

و«الروافض» يقولون: إن هذا الآية نزلت فى «معاوية» وأتباعه، ويقولون إنهم كانوا كفارًا. على أن الله تعالى دعا المسلمين إلى قتال جميع الكفّار بقوله تعالى ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [التوبة: ٣٩] فكان كل مسلم مدعوّا إلى القتال مع الكفّار فكان المقدم على قتال الكفار مطيعًا لله تعالى والمتولى عنه متوليًا عن أمر الله تعالى فكان معذَّبًا لتوليته عن أمر الله تعالى.

فنقول: ما ذكرناه ذكره «الضحّاك» فى تفسيره وهو من جملة التابعين مقبول القول. يَروى تفسيره عن «ابن عباس» رضى الله عنه فكان هو الصحيح أما ما يُروى عن «جابر» و«الحسن» فليس إسناده صحيحًا فلا يصير ذلك معارضًا لما روينا. على أن ما رُوى عن «الحسن» تقرير خلافة «أبى بكر» لأن «عمر» رضى الله عنه صار خليفة باستخلاف «أبى بكر» وصحة استخلافه تدلّ على كونه خليفة حقّ، وفى الآية ما يدلّ على صحة ما روى هؤلاء؛ فإنه قال: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: ١٦] ولم يبين الداعى فلو كان المراد منه حرب «هَوَازِن» و«ثقيف» كان الأبلغ والأحسن أن يقال: سأدعوكم إلى قوم أولى بأس شديد.

وأمّا قولهم بأن المراد من هذا: قتال «معاوية» مع «على» فهذا غير مستقيم؛ فإن هذا كذب رواه «الروافض» فإن أحدًا من علماء الأمة لم يذكر هذا وفيه ما يدل على بطلانه، فإن هذا فى قتال؛ الكفار و«معاوية» مع أتباعه كانوا على الإسلام فإنهم كانوا مسلمين قبل القتال فلو كفروا حين اشتغلوا بالقتال بغيًا. فهذا لا يوجب الكفر فإن الله تعالى جعل المسلم الذى يقاتل مسلمًا آخر بغيًا؛ مؤمنًا حيث قال تعالى: ﴿ **وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ** ﴾ [الحجرات: ٩] وكذا لم يحكم «على» رضى الله عنه فيهم بأحكام الكفر فإنه لم يغنم مالهم ولا سبى ذراريهم.

قلنا: هذه الآية تقتضى أن تكون الدعوة من جهة العباد لا من الله تعالى؛ فإن هذا يقتضى حدوث الدعاء وهو مستحيل من الله تعالى فإن الله تعالى تكلم بكلام واحد لم يزل به متكلمًا.

فإن قالوا: رُوى فى الأحاديث: أن النبى ﷺ أوصى إلى «على» رضى الله عنه والوصى يقوم مقام الموصى فى جميع ما تجرى فيه النيابة والولاية تجرى فيها النيابة فيقوم فيها مقامه.

فنقول: الوصاية غير ثابتة؛ فإنه لم يروها الثقات، ولا واحد منهم وهى من منحولات «الروافض» على أن الموصَى له قائم مقام واحد من الورثة شرعًا والولاية والخلافة لا تستحق بالوراثة فلا تستحق بالوصاية أيضًا. والصحيح هو الجواب الأوّل فإن هذا من وساوس «الروافض» وهو دعواهم أن «عليًا» رضى الله عنه كان وصى النبى ﷺ.

ودليل آخر لعامّة «أهل القبلة»: ما رُوى عن النبى ﷺ أنه أمر «أبا بكر» رضى الله عنه بالإمامة حين مرض فأقامه مقام نفسه فى أمر الدين؛ فيكون هذا إقامة منه إياه فى أمر الدنيا، وهكذا رُوى عن «على» رضى الله عنه أنه قال «لأبى بكر» رضى الله عنه حين طلب من الصحابة أن يُخرِجوه من الخلافة. فقال: لقد رضيك رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاك لدنيانا؟ وأراد به اختياره للإمامة فى حق الصلاة.

ودليل آخر: وهو إجماع «الصحابة» رضى الله عنهم فإنهم أجمعوا على خلافة «أبى بكر» فإن «عمر» تابع «أبا بكر» ثم تابعه «أبو عُبَيْدَة بنُ الجرّاح» ثمّ تابعه «الصحابة» وإجماع «الصحابة» حجّة.

فإن قيل: لا إجماع فإنه رُوى عن «على» أنه لم يتابعه.

فنقول: رُوى أنه تابعه سِراً لا فى العَلانية حتى توفّيت «فاطمة» رضى الله عنهما فلمّا توفّيت «فاطمة» تابعة علانيةً. والدليل عليه: ما روينَا أنه قال لقد رضيك رسول الله لديننا أفلا نرضاك لدنيانا؟

فإن قيل: قد رُوى عن «أبى بكر» أنه قال: أقيلونى. أقيلونى. فلستُ بخيركم فلم يَرَ نفسه أهلاً للخلافة، حيث طلب الإقالة. كذا أخبر أنه ليس بخيرهم، والخيرية شرط انعقاد الخلافة.

فنقول: قد رأى نفسه خيراً حيث قبل الخلافة وما ردّها، وكذا لما طلب الإقالة دلّ على صحة عقد الخلافة؛ لأن الإقالة لا تتصوّر إلاّ بعد سابقة العقد. وقوله: «إنى لستُ بخيركم» فإذًا يدلّ على أنه كان خيرهم فإن خير الناس من لا يرى نفسه خيرهم قال النبى عليه السلام: «لا تفضلونى على يونس بن متّى»[(١)] عليه السلام وقيل له: من خير الناس؟ قال: «يوسف».

فإن قيل: إن النبى عليه السلام جعله خليفة بعد موته.

فنقول لهم: نصّا أو دلالةً؟

فإن قالوا: نصاً.

فنقول: ليس كذلك فإن أحدًا من الثقات لم يرو هذا الحديث، ولأن إجماع «الصحابة» يدلّ على كذب هذا القول، وكذا بعد وفاة النبى ﷺ أراد الأنصار أن يؤمّروا «سعد بن عُبادة» وقالوا للمهاجرين: منكم أمير ومنّا أمير. فقال لهم

---

(١) يونس بن أمِتّاى: فى التوراة. فى سفر يونان.

«أبو بكر» رضى الله عه: سمعتُ رسول الله عليه السلام يقول: «الأئمّة من قريش» فلو كان نصٌّ على إمامة «على» رضى الله عنه ما اشتغل الأنصار بذلك، وكذلك ما أجمعوا على خلافة «أبى بكر» رضى الله عنه، فإنهم كانوا أطوع الناس لرسول الله ﷺ ولأنهم ما أجمعوا على خلافه البتّة ولا يتصوّر إجماعهم على خلافه؛ لأن الله تعالى وصف هذه الأمّة بالخيرية وقال: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] و«الصحابة» خير جميع الأمّة فلا يتصور منهم الإجماع على خلاف أمر النبى ﷺ فإنه معصية.

فإن قيل: جعله خليفة بعده دلالةً.

نقول لهم: بيِّنوا هذه الدلالة! فإن رووا حديث الوصاية فنقول: هذا خلاف إجماع «الصحابة» وخلاف حديث النبى ﷺ وخلاف كتاب الله تعالى على ما بيّنّا فدلّ أنه من جملة ما كذب فيه «الروافض» على رسول الله ﷺ فإن رووا قول النبى ﷺ: «أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنه لا نبى بعدى» وقولَه: «من كنتُ مولاه فعلى مولاه».

فنقول: تقديم النبى ﷺ «أبا بكر» على سائر الصحابة فى الإمامة الصُّغرى دليل على تقديمه فى الإمامة الكبرى، فإن ذاك من أمر الدين وهذا من أمر الدنيا وأمر الدين أهمّ.

ثم نقول: هذا لا يدلّ على أنه خليفة بعده، فإنه معلوم أنه لم يُرِد أنه منه بمنزلة هارون من موسى فى جميع الأمور؛ لأنه لا يتصوّر ذلك إنما أراد به فى بعض الأمور، وذلك البعض مجهول. فلا يصحّ التعلّق بهذا الحديث على أن المراد منه والله أعلم: أنه بمنزلة هارون من موسى فى عناية الأمّة والتفحّص عن أحوالهم حين ناب فى الغزو مع عامّة «الصحابة» كما كان هارون بعد خروج موسى إلى الطور معنيّا بأمر الأمّة، فإنه كان إذا خرج إلى الغزاة ﷺ يستخلف أحدًا من الناس على من يخلّفه. تارة «ابن أمّ مكتوم» وتارة «عثمان» وتارةً

غـيرهمـا - رضى الله عنهم - فـطعن بعض الناس «عليّـا»: أن النبى ﷺ لا يستخلفك فأنه يُبغضك فأخبره بـذلك فاستخلفه. وقال هذه المقالة، وأمّا قوله: «من كنتُ مولاه فعليّ مولاه» لا حجّة لهم فـيه؛ فإن المولى يُذكَر ويُراد به الناصر قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمـد: ١١] ويُذكر ويُراد به المُحِبّ قال تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤] أراد به المُحِبّ. ويُذكَر ويُراد به المعتِق. ويُذكرُ ويُراد به المعتَق. وهنا لم يُرِد به المعـتِق ولا المعـتَق. فـإمّـا أن أراد به الناصـر أو المُـحِبّ. وهذا لا يدل على الخلافة. ونحن نقول به.

مسألة [٥٦]
ثبوت الخلافة لعمر رضى الله عنه

وإذا ثبت خلافة «أبى بكر» ثبتت خلافة «عمر» - رضى الله عنهما - بعده، فإن «أبا بكر» استخلفه وإذا ثبتت خلافته صحّ استخلافه «عمر» وكذا «الصحابة» أجمعوا عليه فإن أحدًا لم يردّ استخلاف «أبى بكر» لـ «عمر» فإن قيل: قد ردّوه عليه فإنهم قالوا استَخْلَفَ علينا فظًا غليظَ القلب.

قُلنا: قد أجابهم «أبو بكر» فقال: استخلفتُ عليكم من هو خيركم. ثمّ سكتوا حين أجابهم وقاتلوا تحت رايته وأنجزوا أوامره وما خرج عليه أحد منهم حتى عاش حميدًا ومات شهيدًا.

مسألة [٥٧]
ثبوت خلافة عثمان رضى الله عنه

وإذا ثبتت خلافة «أبى بكر» و«عمر» ثبتت خلافة «عثمان» - رضى الله عنهم - بعدهما. فإن « عمر» لَمَا قرُب من الموت اختار من جملة «الصحابة» خمسة نفر فيهم «عثمان» و«على» و«عبد الرحمن بن عوف» - رضى الله عنهم- وجعل الخلافة فيهم ولم يَخْتَرِ واحدًا منهم بل ذكر فى كلّ واحد منهم. يعنى جعل ذلك عُذرًا لنفسه فى تركه التعيين إياه، فلمّا توفّى - رضى الله عنه- فاثنان منهم أعرضًا عن الخلافة وامتنعًا عن الشروع فيها وبقى ثلاثة منهم «عثمان» و«على» و«عبد الرحمن بن عوف» فأخرج «عبد الرحمن» نفسه من بينهم أيضًا، وقال: فَوِّضا أمر الخلافة إلىّ لأختارَ أحدكما للخلافة، ففوّضا الأمر إليه، ثمّ عاهد كلّ واحد منهما أن يرضى اختياره لو اختار صاحبَه، ثمّ قال «لعلى» رضى الله عنه: لو اخترتُك تعمل بكتاب الله وسُنّة رسول الله وسنة الخليفتَيْن من بعده؟ فقال «على»: أعمل بقدر ما أُطيق. ثم قال «لعثمان» بمثل ما قال «لعلى» فقال: أعمل بكتاب الله وسنة رسوله وسنة الخليفتَيْن من بعده. ففوّض الخلافة إليه، وأجمعت «الصحابة» على فعل «عمر» وعلى فعل «عبد الرحمن بن عوف» فصار خليفة حق باعتبار إجماع «الصحابة».

مسألة [٥٨]

خلافة على رضى الله عنه

فثبتت خلافة «على» -رضى الله عنه- بعدهم باختيار «عمر» وإجماع «الصحابة» حين رضوا باختياره -رضى الله عنهم-.

والدليل على خلافتهم: قول النبى ﷺ: «الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم بعده الملك» فكان «لأبى بكر» سنتان وقريب من ستّة أشهر، و«لعمر» ثمان سنين وبعض السنة التاسعة، و«لعثمان» اثنتا عشرة سنة وأشهر، و«لعلى» ستّ سنين وأشهر. وهو حديث صحيح.

مسألة [٥٩]

هل يجب تعيين أحد للإمامة؟

قال عامّة «أهل القبلة»: يجب على الناس أن يختاروا واحدًا للإمامة ويفترض عليهم إلا أنه فرض كفاية، إن قام به البعض سقط عن الباقين.

وقال «أبو بكر الأصمّ» من «المعتزلة» وبعض «الخوارج»: إنه لا يجب ذلك بل يجب على الناس أن يعملوا بكتاب الله تعالى، وأولئك قالوا: إن بكتاب الله تعالى كفاية وغنية عن الإمام فلا يجب عليهم تعيين أحد للإمامة.

وجه قول عامّة «أهل القبلة»: أن «الصحابة» بعد وفاة النبى ﷺ ورضى عنهم اشتغلوا بتعيين الإمام وقدّموه على سائر الفرائض. ولولا أنه فريضة لَما قدّموه على سائر الفرائض، وهو قتال الكفّار والكسب وغير ذلك لأنه لا بقاء للعالَم إلا بدفع المنازعات وإنصاف المظلوم من الظالم وقتْل السُّعاة فى الأرض بالفساد؛ فإن المنازعة تؤدّى إلى التفانى وإلى فساد العالَم ولا يقوم ذلك إلا بالإمام فيجب على الناس تعيين أحد للإمامة ولكن إذا قام به البعض يسقط عن الباقين.

وقولهم: كتاب الله تعالى يُغنى عن الإمام.

فنقول: كلّ أحد من الناس لا يعمل بكتاب الله تعالى، هكذا أجرى الله تعالى العادة بين عباده، ولهذا ما أخلى الله تعالى زمانًا عن سائس فى حقّ المؤمنين والكفار جميعًا.

مسألة [٦٠]
من صفات الإمام

ثم يجب أن يكون الإمام أفضل الناس علمًا وتقوى وشجاعةً ونسبًا ويجب أن يكون من قريش ويجب أن يكون عالمًا شجاعًا ذا رأى وتدبير. هذا هو قول عامّة «أهل القبلة» وبه قالت «الروافض» إلاّ أنهم قالوا: يجب أن يكون من بنى هاشم.

وقال عامّة «المعتزلة»: يجب أن يكون تقيّا عالمًا بكتاب الله تعالى ولا يجب أن يكون من قُريش.

وقال «الخوارج»: يجب أن يكون من غير قريش.

وجه قول «المعتزلة»: قول الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] فمن كان أتقى كان أكرم على الله تعالى فكان أوْلى بالإمامة.

وجه قول «الخوارج»: أن الإمام قد يظلم وقد لا يمتنع عن المعاصى فتقع الحاجة إلى عزله، فإذا كان قرشيّا يكون ذا تبع كثير فلا يمكن عزله فيؤدّى إلى فساد العالَم فيجب أن يكون من غير قريش حتى يمكن عزله.

وجه قول عامّة «أهل القبلة»: ما روينا عن «أبى بكر» الصدّيق رضى الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الأئمة من قريش» ولأن الإمام قائم مقام النبى ﷺ فى تنفيذ الأحكام ودفع الظلم عن المظلوم فيجب أن يكون أفضل الناس ولأن فى الإمامة للصلاة يجب أن يكون الإمام أفضل القوم على ما نصّ عليه رسول الله؛ ليرضى الناس بكونهم تبعًا له فكذا هذا يجب أن يكون الإمام أفضل الناس ليرضى الناس بكونهم تبعًا له فلا يؤدّى إلى المنازعة فيفوت ما هو المقصود بعقد الإمام. وعندنا القرشى والهاشمى سواء لِما رويناه من حديث «أبى بكر» و«عمر» و«عثمان» وهم كانوا من قريش ولم يكونوا من بنى هاشم.

وقول «الخوارج» و«المعتزلة» باطل يُبطِله الحديث وإجماع «الصحابة» وعزل الدنىّ أصعب من عزل الشريف.

مسألة [٦١]
فيما إذا استخلف المفضول وتُرِك الفاضل

لو استُخـلف المفضول وتُرِكَ الفاضل فى النسب أو فى التـقوى أو فى الكلّ وهو صالح للإمامـة فى الجملة. فإن كان صـالحًا للقضاء وفصل الخـصومات؛ يصحّ ذلك حتى ينفذ قضاؤه عند «أهل السنّة والجماعة» وبه قال «القلانسى» من «الأشعرية»

وقالت عامّة «الأشعرية»: إنه لا يصحّ ذلك وهم يحتجّون بما روينا عن «أبى بكر» وبإجمـاع «الصحابة» أنهم عقـدوا للإمامة الأفضل بالأفضـل ولكن عامّة «أهل السنّة والجـماعـة» قاسوا الإمـامة فى أمـر الدنيا بالإمـامة فى أمـر الدين وقالـوا: إن ثمة الإمـام فى الصلوات يجب أن يكون أفضل الـقوم ولو قـدّموا المفضول فصلّى بهم؛ جاز بقول النبى ﷺ: «صلّوا خلف كلّ برّ وفاجر». كذا هذا يجب أن يصحّ الاجتـماع إذا اجتمـعوا على المفضول اسـتدلالاً به، ولأنه رُوى أنه عليه السلام قال: «أطيعوا السلطان ولو أمِّر عليكم عبد حبشى أجدع» ولكن يجب أن يعزلوه ويختاروا من هو أفـضل القوم، إذا لم يكن عزله سبب وقوع الفتنة، وقدروا على العزل. كمـا فى الإمامة فى الدين يجب أن يختاروا مَن هو أفضل القومِ لصلاة أخرى ويتركوا المفضول.

مسألة [٦٢]

فيما إذا استخلف الخليفة فى آخر عمره خليفة آخر أو إذا لم يستخلف

قال عامّة «أهل السنة والجماعة»: إذا استخلف الخليفة خليفةً فى آخِر عمره؛ صار خليفةً إذا كان من أهل الخلافة كما فعل «أبو بكر» رضى الله عنه وإن لم يستخلف حينئذ؛ يجب على الناس أن يعيّنوا إنسانًا صالحًا للخلافة. فإذا اختار العلماء أولو الرأى والتدبير رجلاً للخلافة يصير خليفة ولم يعتبروا فى تلك الجماعة ردًا.

وحُكى عن «الأشعري» أنه قال: إذا عقد واحد من العلماء من أهل الرأى والتدبير وهو مشهور، لواحد هو أفضل الناس عقْدَ الخلافة، يصير خليفة كما عقد «أبو بكر» «لعمر» رضى الله عنهما.

وعامّة «أهل السنّة والجماعة» قالوا: ما عقد لأحد خلافة إلا جماعةٌ من أهل الرأى والتدبير، وكذلك «لأبى بكر» رضى الله عنه فإنه عقد واحد بعد واحد وهكذا يكون عقد الإمامة.

مسألة [٦٣]
إذا عُقد لإمامين

قال عامّة «أهل القبلة»: لا يجوز أن تُعقَد لاثنين الإمامة حتى لو عُقد لواحد لا يجوز أن يُعقد لآخر، ولو عُقد لآخر يكون الأوّل هو الإمام دون الثانى إلا أن يغلب الثانى فيصير إمامًا بالغلبة عند عامّة «أهل السنّة والجماعة» على ما نبيّن.

و«الكرّاميّة» قالوا: لا بأس أن تُعقَد الإمامة لاثنين ولأكثر؛ فهم يعتبرون بالقضاء أنه يجوز عقد القضاء لأناس.

ولكن عامّة «أهل السنّة والجماعة» قالوا: إن هذا خلاف إجماع «الصحابة» وخلاف إجماع الأمّة فإنهم أجمعوا على خليفة واحد، ولأن عقد الخلافة كان واجبًا لقطع المنازعات وإطفاء الثوائر، وعقد الإمامة لإمامين سبب لإحداث المنازعات وإيراد الثوائر فلا يجوز ذلك.

مسألة [٦٤]

هل ينعزل الإمام بالفسق ونحوه؟

الإمام إذا جار أو فسق؛ لا ينعزل عند «أصحاب أبى حنيفة» بأجمعهم، وهو المذهب المرضِى.

وعند «القدرية» و«المعتزلة» و«الروافض» ينعزل.

و«أصحاب الشافعى» مختلفون فيه، فبعضهم قالوا: ينعزل، وبعضهم قالوا: لا ينعزل.

وعند المعتزلة ينعزل؛ لأنه عندهم بالفسق يخرج عن الإيمان، وغير المؤمن لا يصلح أن يكون إمامًا.

وعند «أهل السنّة والجماعة» لا يخرج عن الإيمان، بل يكون مؤمنًا على حاله كما كان فيصلح للخلافة فلا ينعزل.

وعند «الشافعى» لا يخرج عن الإيمان بالفسق والجور، كما هو المذهب المرضى إلا أن عنده الفاسق لا يصلح للقضاء، والإمام أقضى القضاة فلا يصلح للإمامة فينعزل.

وبعض «أصحاب الشافعى» قالوا: لا ينعزل. وهو المختار بخلاف القاضى لأن القاضى يمكن عزله وإقامة غيره مقامه، أمّا الإمام فلا. فلو قيل بالانعزال يؤدّى إلى الفساد.

وجه قول عامّة «أهل السنّة والجماعة»: إجماع الأمة؛ فإنهم رأوا الفسّاق أئمة. فإن أكثر «الصحابة» كانوا يرون بنى أمية وهم بنو مروان أئمة حتى كانوا يصلّون الجمعة والجماعة خلفهم، ويرون قضاياهم نافذة، وكذا «الصحابة» والتابعون وكذا من بعدهم يرون خلافة بنى العباس، وأكثرهم كانوا فساقًا، ولأن القول بانعزال الأئمة بالفسق؛ هو إيقاع الفساد فى العالم وإثبات المنازعات وقتل الأنفس؛ فإنه إذا انعزل يجب على الناس تقليد غيره، وفيه إفساد كثير آخر.

وحُكى أن «القدرية» و«المعتزلة» غلبا على بلدة بُخارى فى آخر أيّام آل سامان وكان الوزير يميل إليهم، وكان «أهل السنّة والجماعة» مقهورين فى أيديهم، وكان لذلك الأمير معلم سُنّى، فقال يومًا للأمير: هؤلاء الذين يعدّون أنفسهم من «القدرية» يعتقدون أنك لست بأمير ولا سلطان، وأولئك الأئمة الذين من «أهل السنّة والجماعة» يعتقدون أنك سلطان. فقال: كيف هو؟ فقال: أعلّمك غدًا إن شاء الله تعالى فدعا أئمة «أهل السنّة والجماعة» وأقعدهم فى دار الخلافة والأمير وراء الستر. فقال لهم: إن الأمير إذا زنى وجار وشرب الخمر واتّبع الغلمان مع اعتقاده أنه حرام، هل ينعزل قالوا: لا. وعليه أن يتوب عن هذه المعاصى، ثمّ أذن لهم بالخروج. ثمّ دعا بأئمة «القدرية» و«المعتزلة» بأجمعهم فقال: إن واحدًا من الأمراء أخذ الأموال ظلمًا وزنى وشرب الخمر واتّبع الغلمان غير مستحلّ لها؛ هل ينعزل؟ قالوا بأجمعهم: إنه ينعزل، وشدّدوا فى هذا الباب. فأمر بخروجهم. ثمّ قال للأمير: سمعتَ ما قالوا؟ قال: نعم. فقال له: فقد رأوك معزولاً وأخرجوك من الإمارة، فإنك تفعل بعض هذه القبائح، فأمر بأخذهم وقهرهم واستأصل شأفتهم حتى لم تبقَ ببُخارَى عينٌ تطرف إلا حَنفيًا، وخلع على كلّ واحد من أئمة «أهل السنّة والجماعة» بخِلعة فاخرة.

مسألة [٦٥]

بماذا يدعى للإمام الفاسق؟

وإذا فسق الإمام يجب الدعاء له بالتوبة ولا يجوز الخروج عليه. وهذا مروى عن «أبى حنيفة» لأنه فى الخروج عليه إثارة الفتن والفساد فى العالم.

مسألة [٦٦]

لو غلب واحد على الإمامة

قال عامّة «أهل السنّة والجماعة»: إن واحدًا لو غلب الناس وقعد إمامًا بالغلبة وله شوكة وقوّة؛ يصير إمامًا وتنفذ أحكامه وقضاياه.

وعند «القدرية» و«الخوارج» و«المعتزلة» لا يكون إمامًا. والصحيح ما قاله «أهل السنّة والجماعة» لما بيّنا أن عامة بنى مروان لم يعقد أهل الرأى والتدبير والفقه لهم عقدَ الإمامة وإنما جعلوا أنفسهم أئمة بالقهر. وإجماع العلماء أنهم صاروا أئمة، وفلأنهم لو لم يعدوا أئمة أدى إلى الفساد ووقوع الفتن.

مسألة [٦٧]

هل فوض النبى ﷺ الإمامة إلى أحد بعده

قال عامة «أهل السنّة والجماعة»: إن النبى ﷺ لم ينص على إمامة أحد ولهذا ما ادّعى [أحد] من «الصحابة» تفويض الإمامة إليه، وكذا الأنصار لما قالوا: منا أمير ومنكم أمير. ولم يحتج أحدٌ منهم بتفويض الإمامة إلى أحد.

وقال بعض «أصحاب الحديث»: إن النبى ﷺ فوّض الإمامة إلى «العباس» عمّه.

وقال بعضهم: فوّض إلى «أبى بكر» وقد بيّنا قول «الروافض» والصحيح: هو القول الأوّل. وهو أنه عليه السلام لم يفوض إلى أحد -لما بيّناه-.

مسألة [٦٨]

أفضل الناس بعد النبى ﷺ

قال عامّة «أهل السنّة والجماعـة» إن أفضل الناس بعد النبى ﷺ وبعد جميع الأنبيـاء والرسل -صلوات الله عليـهـم- «أبو بكر» الصـدّيق ثم «عـمـر» ثمّ «عثمان» ثمّ «على»

وقالت «القـدرية» و«المعتزلة» و«الروافض»: إن «عليًا» أفـضل هؤلاء الأربعة واحتجّوا بما رويناه من الحديثَيْن، وأنه عليه السلام جعله من نفسه بمنزلة هارون من موسى، ولما كان أفضل الناس بعد مـوسى؛ هارون -عليهما السلام- فكذا «على» رضى الله عنه يجب أن يكون أفضل الناس بعـد رسول الله ﷺ وقالوا: إن «عليًا» كان أعلمهم، قال النبى عليه السلام: «أنا مدينة العلم و«على» بابها» ولأنه أشتـهر في الأمّـة كونه عـالمًا وظهرت آثار علـمه من إصابـة الجواب فى المسائل ودقـائق العلم، وكذا كان أشـجع الأربعة، وقد ظهـرت آثار شجاعـته وعُرف بها، وكذا كان أنسبهم فإنه كان من بنى هاشم، وهم لم يكونوا من بنى هاشم، وبنو هاشم أفـضل الناس نسبًا قـال النبى عليه السـلام: «إن الله تعالى اختار العـرب من بين سائر الناس واختار قريشًا من العـرب واختار بنى هاشم من قُريش واختارنى من بنى هاشم؛ فـأنا أفضل الناس» ولأنه كان أقرب الناس إلى رسول الله عليه السلام منهم.

وجه قول «أهل السنّة والجـماعة»: ما روينا: أن النبى صلى الله عليـه اختار «أبا بكر» للإمامة دون سائر «الصحابة» فقدّمه على سائر «الصحابة» وأقامه مقام نفسه دون غيره وكذا «الصحابة» قدّموه على غيره فى إقامته مقام النبى ﷺ فى تنفـيذ الأحكام وإنصـاف المظلوم من الظالم، وكـذا قـال النبى عليه السـلام: «اقتـدوا باللذَيْن من بعـدى «أبى بكر» و«عمـر» أمر بالاقتـداء بهمـا كمـا أمر بالاقتداء بنفسه ولم يأمر بالاقتداء بغـيرهما، بل قال: «أصحابى كالنجوم بأيّهم

اقـتديتم اهتـديتم» ولأنه كان أورعـهم وأتقـاهم قال النبى عليـه السلام: «مـا فضلكم «أبو بكر» بالصوم والصلاة، وإنما فضلكم بشيء وَقَر فى قلبه». وأتقى الناس أفضل الناس وأكرمـهم، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] فـقد جعله أفضل الناس حيث قـال: «إنما فضلكم بشيء وَقَر فى قلبه» وفى فضائله آثار كثيرة يكثر تعدادها.

أمَّا ما قـالوا إن «عليّا» كان أعلم منهم، فلم يكن كـذلك بل كان «أبو بكر» أعلم منهم، فإن علمـهم كان بالتعلّم من رسـول الله -عليه السلام- وصُحـبة «أبى بكر». وتعلُّمه كان أكـثر من صحبة «على» وتعلّمـه، ولكن كان من عادة «أبى بكر» السكوت، ومن عادة «على» التكلُّم؛ فكان يُظهِر علمه دون غيره.

والدليل على أنه هكذا: أنهم اخـتلفوا فى موت النبى -عليـه السلام- فكان بعضهم يقول: إن محـمدًا صلّى الله عليه وسلم لم يمُت حتى قال «أبو بكر» لا بل مات فإن الله تعالى قال: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]. وكذلك تحيّـروا بعد موته و«أبـو بكر» لم يتحيّـر بل تلا عليهم قـول الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٤] وقال : من كان يعبد محمّدًا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد إله محمّد فإنه حيّ لا يموت أبدًا. وكـذا اختلفـوا فى دفنه وفى مـوضع دفنه فقـال «أبو بكر» رضى الله عنه: إن كلّ نبى دُفِن فى بيته. فاتفقوا على رأيه فدفنوه فى بيته ﷺ وكذا بعد وفاة النبى عليه السـلام ارتدَّت العرب، ومنعوا الزكاة، فكان من رأى عامّة «الصحابة» أن لا يقاتلهم، وكذلك كان رسول الله عليه السلام بعث جيشًا إلى الشام، وكان من رأى عامة «الصحـابة» أن يبعثوا مَن يردّهم وكان من رأى «أبى بكر» قتـال أهل الردّة وتنفيذ هذا الجـيش على ما أمر به رسـول الله عليه السلام وكان الصواب فيما قال ورأى حتى رجعوا كلهم إلى رأيه؛ فدل أنه كان أعلم «الصحابة» وأمّا قـولهم: كان «على» أشجعهم؛ فمـا كان كذلك بل كان «أبو بكر» أشجع، فـإن الشجاعة: الجُرأة وهـو كان أجرأهم فإنهم تحـيّروا بعد

وفاة النبى عليه السلام وعجزوا عن القتال وضعفت أبدانهم وكلّت خواطرهم، وإن «أبا بكر» لم يضعف ولم يَهِ، بل جلس مستويًا ثمّ ركب الفرس مقاتلاً: وقال: لو منعونى عقالاً لقاتلتُهم عليه- وأمّا قولهم : إن (عليّا) كان آنسهم وأقربهم إلى رسول الله عليه السلام.

فنقول: كان «العبّاس» مثله فى النسب، وكان أقرب منه إلى رسول الله -عليه السلام- على أن «أبا بكر» كان أكبر منه سنّا وأشفق بالنبى عليه السلام وأكبر عناية بأمور أمّته، وأنه أعان رسول الله -عليه السلام- بالمال والنفس و«على» أعان بالنفس دون المال.

ثمّ الدليل على أن «عمر» رضى الله عنه أفضل «الصحابة» بعد «أبى بكر»: أنه قال -عليه السلام- حين مرض قال «لعائشة» «مُروا «أبا بكر» حتى يصلى بالناس» فقالت «عائشة»: لو أمرتَ «عمر» فقال: «مُروا «أبا بكر» فقول «عائشة» لو أمرتَ «عمر» دليل على أنه كان ظاهرًا فيما بينهم أن «عمر» أفضل «الصحابة» بعد «أبى بكر» والدليل على ذلك: أن «أبا بكر» كان يجلس عن يمين النبى -عليه السلام- و«عمر» يقوم على يساره دون سائر «الصحابة» ويدلّ عليه: أن «أبا بكر» استخلف «عمر» دون سائر «الصحابة» واستَصْوَب جميع «الصحابة» استخلافه «عمر»: فدلّ اتفاقهم على صحّة استخلاف «أبى بكر» «عمر» أن «عمر» أفضل «الصحابة» بعد «أبى بكر».

وفى فضائل «عمر» أحاديث كثيرة منها: ما رُوى عن النبى عليه السلام أنه قال: إن الحقّ ينطق على لسان «عمر» وقوله عليه السلام: «إذا ذُكِر الصالحون فحيْهلا «بعمر» ولأن الله تعالى أعزّ دينه «بعمر» فإن النبى عليه السلام دعا الله تعالى أن يُعزّ دينه «بعمر» أو «بأبى جهل» فأعزّه «بعمر» حيث شاء إسلامه دون إسلام «أبى جهل»

وأمّا فضل «عثمان» على «علىّ» فعامّة «أهل السنّة والجماعة» عليه. وبعض «أهل السنّة والجماعة» سوّوا بينهما، وما فضّلوا «عثمان» على «على» وقد روى

عن «أبى حنيفة» أنه لم يفضّل «عـثمان» على «على» وقد رُوى فى رواية أخرى أنه فضّل «عثمان» على «على» رضى الله عنه وهو الصحيح من الروايات عنه.

وجه قـول مَن سوّى بينهما: أن «عـمر» ما اختـار «عثمان» للخـلافة على «على» بل سوّى بينهما.

وجـه قول «أهل السنّة والجـماعـة»: أن «عبـد الرحمن بن عـوف» اختـار للخلافة «عثمان» وترك «عليّا» ولـم ينكِر عليه أحد من «الصحابة» بل استصوبوا رأيه فكان ذلك دليلاً على فـضل «عثمـان» على «على» وفى فضائل «عثـمان» أحاديث كثـيرة فإن النبى صلّى الله عليـه وسلم زوّج ابنتَيْه منه. إحداهمـا بعد الأخرى وكان يختم القـرآن فى ركعةٍ واحدة[1] وجاد بجمـيع ماله على رسول الله -عليـه السلام- ولم يكن فى العلْم دونَ «على» فـإنه صحب النبى -عـليه السلام-، وتعلّم منه كما تعلّم «على» وقـد رُوى عن«عبد الله بن عمر» رضى الله عنه. روى «أبو داود» فى سُنُنه أنه قال: كنّا نقول ورسـول الله عليه السلام حىّ: أفضل أمّـة النبى عليه السـلام بعده «أبو بكر» ثمّ «عـمر» ثمّ «عثـمان» رضى الله عنهم» ولم يكن «عثمـان» فى العلم دون «على» فإنه رُوى عنه أنه لمّا جلس للخلافـة بعث «على» إليه كتـابًا فيه فـرائض الإبل؛ فردّ إليه «عثـمان» وقال: عندنا مثل هذا أو خير منه. وكذا فى الشجاعة لم يكن دون «على» فإنه كان ذا جرأة. والشجاعة الجرأة وهو جرأة الجأش[2] ثم بعد هؤلاء الثلاثة أفضل «الصحابة» «على» وفى فـضائله آثار كثيرة، وقربه من رسـول الله عليه السلام معلوم، وإسلامه فى حال صغره معـروف، وقد تكلّم فيه «الخوارج» كما تكلم «الروافض» فى «أبى بكر» و«عمر» وكذا فى «عثمان» رضى الله عنهم ولكن إذا ذكرنا أقاويل «الروافض» و«الخوارج» فى آخر الكتـاب، نذكر الجواب عمّا قالوا فى هؤلاء الأئمة. أئمة الهدى وقادة الإسلام إن شاء الله تعالى.

---

(١) ختم القرآن كله فى ركعة واحدة: مبالغة فى الكلام

(٢) فى الهامش: القلب.

مسألة [٦٩]
بين على ومعاوية رضى الله عنهما

قال «أهل السنّة والجماعة»: إن «معاوية حال حياة «على» رضى الله عنهما لم يكن إمامًا بل كان الإمام والخليفة «على» وكان «على» على الحقّ و«معاوية» على الباطل، إلا أنه كان متأوّلاً فيما يفعل، وما خرج عن الإيمان بمافعل، بل كان مسلمًا، وكذلك من كان معه من أتباعه لم يكفروا بمخالفة «على» وقتالهم معه على ما بيّنا

والدليل على أن «معاوية» كان غير محقّ: قوله عليه السلام «لعمار بن ياسر»: «تقتلك الفئة، الباغية» وقتله قوم «معاوية»

وقالت «الكراميّة»: إن «معاوية» كان إمام حقّ وكذلك «على» رضى الله عنه وهو خلاف قول النبى عليه السلام حيث جعلهم بُغاةً وخلاف إجماع «الصحابة» حيث اتّفقوا على خلافة «على» بعد «عثمان»

مسألة [٧٠]

القول فى إمامة معاوية بعد وفاة على -رضى الله عنه- والقول فى يزيد بن مُعَاوِيَة

أمّا بعد موت «على» هل صار «معاوية» إماما؟.

قال عامّة «أهل السنّة والجماعة»: صار إمامًا.

وقال بعض «أهل السنّة والجماعة» : إنه لم يصِر.

وجه قولهم: إنه لم يكن أفضل «الصحابة» بعد «على» بل كان ثمّة يومئذ مَنْ هو أفضل منه بكثير فى النسب والعلم والتقوى والشجاعة، ولأن أحدًا من جملة «الصحابة» لم يَرَهُ إمامًا، ولا عقد له عقد الإمامة.

وجه قول عامة «أهل السنة» والجماعة»: هو أنه صار غالبًا على الناس بعد وفاة «على» ولم يكن يومئذ إمام حقّ سواه فصار إمامًا بحُكم التغلب. فلهذا انقاد له عامّة «الصحابة» من بنى هاشم وقريش، و«معاوية» رضى الله عنه ما كان من جملة الخلفاء، ولكن كان من جملة الملوك على ماروينا عن النبى عليه السلام أنه قال: «الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثمّ بعدها مُلك وجَبَرُوت»، وكان بعده «معاويةُ» ملكًا.

وأمّا «يزيد بن معاوية» [فإنه] كان ظالمًا، ولكن هل كان كافرًا؟ تكلّم الناس فيه. بعضهم كفّروه، لما حُكى عنه من أسباب الكفر، وبعضهم لم يكفروه وقالوا: لم يصحّ منه تلك الأسباب ولا حاجة بأحد إلى معرفة حاله؛ فإن الله تعالى أغنانا عن ذلك.

مسألة [٧١]

أيهم أفضل الملائكة عليهم السلام أم المسلمون؟

قال عامّة «أهل السنّة والجماعة»: المسلمون من بنى آدم أفضل من الملائكة.

وقالت «القدرية» و«المعتزلة» بأجمعهم: الملائكة أفضل من بنى آدم حتى صنفوا فى هذه المسألة تصانيف كثيرة. فرأيتُ «لجعفر بن حرب» وهو من رؤساء «القدرية» و«المعتزلة» فى تفضيل الملائكة على بنى آدم كتابًا كبيرا يبلغ عشرين جزءًا.

وجه قول «القدرية» و«المعتزلة»: قول الله تعالى خبرًا عن إبليس -عليه اللعنة- أنه قال لآدم -صلوات الله- عليه ولزوجه: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠] رغَّبهما فى تناول الشجرة ليصيرا ملكين؛ فلولا أن الملك أفضل من الآدمى؛ لما صح ترغيبه فيه. وقال الله تعالى: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] ومثل هذا الكلام يدل على تفضيل المذكور ثانيًا على المذكور أولاً وعلى هذا عادات الناس. وقال الله تعالى فى شأن الملائكة: ﴿سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] وقال الله تعالى: ﴿لاَّ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] وصفهم كلّهم بكونهم مُكرَّمين ولأن الفضل بالعبادة والتقوى قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] والملائكة أعبد لله تعالى وأتقى من بنى آدم فيكونون أفضل من بنى آدم.

والدليل «لأهل السنّة والجماعة»، قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠] أخبر أنه كرّم بنى آدم وفضّلهم على كثير ممّن خلق. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾

[آل عمران: ٣٣] وقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الأَيْدِي وَالأَبْصَارِ ۝ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ ۝ وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٥- ٤٧] أخبر أن من بنى آدم قومًا اصطفاهم الله تعالى ولم يَرِد مثل هذا فى شأن الملائكة، ولأن الله تعالى وعد الجنة للمؤمنين من بنى آدم والمُلك والدرجات العُلى فى آى كثيرة، ووعد لهم الرؤية والنظر إليه على سبيل الكرامة، وكذلك فى الدنيا أعطاهم الملك والمُلك وأنواع النعم وألحقهم بالأحرار، ومثل هذا لم يَرِد فى شأن الملائكة؛ فإن الملائكة يدخلون الجنة زائرين بنى آدم قال الله تعالى: ﴿وَالْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ۝ سَلامٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٣ - ٢٤] وهذا دليل آخر يدل على فضل بنى آدم على الملائكة حين أُمِروا بزيارة بنى آدم فى الجنة.

فإن قيل: الملائكة لهم كما لبنى آدم. فإن الله تعالى وعد الجنة لمَن آمن وعمل عملاً صالحًا فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً﴾ [الكهف: ١٠٧] والملائكة شاركوا المسلمين من بنى آدم فى الإيمان والعمل الصالح فيدخلون معهم فى الوعد، ولأن سبب دخول الجنة الإيمان وسبب نيل الدرجات الأعمال الصالحة وقد وُجِد من الملائكة هذا السبب كما وُجِد من بنى آدم، بل أكمل فتكون لهم شركة معهم فى الجنة.

فنقول: عندنا دخول الجنة بفضل الله تعالى ووعده بسبب الإيمان لا بطريق الاستحقاق. فيدخل من وعد الجنة بفضله والوعد فى حقّ المؤمنين من بنى آدم يدل عليه قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ۝ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ﴾ [الرعد: ١٩ - ٢٠] إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ﴾ [الرعد: ٢١] وقال أيضًا: ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ ۝ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ [الرعد: ٢١ - ٢٣] وهذا كله من صفات بنى آدم. ثمّ قال: ﴿وَالْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ۝ سَلامٌ عَلَيْكُم﴾ [الرعد: ٢٣ - ٢٤]

فهـذه الآية دلتنا على أن الجنة لبنى آدم والمـلائكة يدخلون عليهم زائريـن، أما الآى الأخر التى فيها وعد الجنة لمن آمن وعمل عملاً صالحًا مطلقًا؛ فالمراد منها بنو آدم؛ علمنا ذلك بهذه الآية ولأن هناك العمل الصالح مجمل، وقد بيّن فى هذه الآية العمل الصالح، وهذا يتحقق من بنى آدم لا من الملائكة.

وأمّا احتجاجهم بقول الله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف: ٢٠]

فنقول: قد قُـرِئ مَلِكَيْن -بكسر اللام- ولاحجة لهـم فى هذه القراءة، وأمّا القراءة الأخرى فلا حجة لهم أيضًا. فإن ظاهر الآية؛ متروك العمل بالإجماع؛ فإن الآدمى لا يصيـر ملكًا حقيقة؛ فدلـنا أن مراد الله تعالى غير الحقـيقة. وهو غير معلوم فلا يصحّ التعلق به. على أنه يحتمل أنه أراد به: أن تكونا فى العلو كالملائكة. فـهذا هو الظاهر وأما قـوله تعالى: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] ليس فيـه أن الملك أفضل من الآدمى لكن فيه بيان أن عيسى عليه السلام مع جلال قدره والملائكة المقربون مع جلال قدرهم لا يستنكفون عن عـبادة الله تعالى، فكيف تستنكفون يا أهل مكّة مع خسة حالكم عن عبادة الله تعالى؟ وليس فيه تفضيل الملائكة على بنى آدم.

وقولهم: إن الملائكة أعبد لله تعالى وأطوع له من بنى آدم.

فنقول: عندنا الفضل ليس بالطاعة والتقوى لا غير بل يكون بهما وقد يكون بالوضع من الله تعالى كـفضيلة الأزمنة والأمكنة فإنهـا بالوضع من الله تعالى. وعندهم ليس بالوضع. وهذه المسـألة تبنى على مـسألة الأصلح فـإنه لا يجب للعبد على الله تعالى شىء عندنا.

وعند «القدرية» و«المعـتزلة» يجب. وقد ذكرنا هذا، ولهـذا نقول: إن فضل شهر رمـضان على سائر الشهور بـوضع الله تعالى لا بشرع صوم رمضـان فيه وكذلك فضل الكعبة بوضع الله تعالى فيها لا بعبادة الناس فيها؛ فإن الله تعالى شرّف الأمكنة والأزمنة ثمّ أمر بالعبادة فيها.

مسألة [٧٢]
التفاضل بين رسل بنى آدم، والرسل من الملائكة وأفضل الناس

ثم عند «أهل السنّة والجماعة»: رسل بنى آدم، أفضل من رسل الملائكة. وعامّة بنى آدم المسلمون الأتقياء أفضل من عامة الملائكة. أما العامة من بنى آدم فلا يكونون أفضل من رسل الملائكة بل رسلهم أفضل، حتى إن جبريل وميكائيل وإسرافيل -عليهم السلام- أفضل من عامة بنى آدم. وكذا المقرّبون من الملائكة أفضل من عامة بنى آدم.

وعند بعض «أهل السنّة والجماعة»: جميع بنى آدم المؤمنون منهم أفضل من جملة الملائكة. وهؤلاء احتجّوا بأن الدلائل التى بيّنّا توجب أن يكون جملة بنى آدم المؤمنون أفضل من جميع الملائكة.

والفريق الأوّل قالوا: إن قوله تعالى: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] يدلّ على أن المقرّبين من بنى آدم والملائكة أفضل من غير المقرّبين من بنى آدم، فإنه قال: إن عيسى عليه السلام وهو مقرّب من الملائكة لا يستنكف عن عبادة الله فكيف يستنكف عن عبادته مَن ليس بمقرّب؟ ولأنه نزل فى شأن جبريل ما نزل. قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (١٩) ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (٢٠) مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ [التكوير: ١٩ - ٢١] وإلى هذا القول مال الشيخ الإمام «أبو منصور الماتريدى» رحمه الله والشيخ الإمام «الحليمى الشافعى البُخارى» فكان أفضل الخلق محمّد المصطفى صلى الله عليه وسلم ثمّ الرسل من بنى آدم عليهم السلام ثمّ الرسل من الملائكة ثمّ الأنبياء من بنى آدم ثمّ الأتقياء من بنى آدم ثم العوامّ [من بنى آدم] ثمّ العوامّ من الملائكة. وأكثر «أهل السنّة والجماعة» على هذا القول و«أبو بكر» و«عمر» و«عثمان» و«على» أفضل الناس بعد الرسل والأنبياء، ثمّ بعدهم السِّتَّة

من «الصحابة» الذين شهدَ لـهم النبى -عليه السلام- بالجنّة وهم الذين ذكرهم الشاعر فى شعره:

خـيار عـبـاد الله بعد نـبيـهم هم القـوم عـشـر بُشّـروا بجنان

زُبَيْـر وطلح وابـن عَـوْف وعـامـر وسـعـدان والصِّـهران والخـتنان

«ابن عـوف» «عبـد الرحمن بن عـوف» و«عامـر» «أبو عُبَـيْدة بن الجـراح» وصِهران «أبو بكر» و«عـمر» وختنان «عثمان» «وعلى» وسـعدان «سعد بن أبى وقّاص» و«سعيد بن زيد» ثمّ عامّة «الصحابة» ثمّ الفقهاء الأتقياء من التابعين ثم الفقهاء الأتقياء من الصالحين ثمّ جميع المسلمين والملائكة.

وبنو آدم المسلمـون منهم أفـضل من الجنّ أجـمع، وبنات النبى -صلّى الله عليه وسلم- وأزواجه رضى الله عنهن ومريم بنت عمران أفضل نساء العالَم.

واختلفوا فى «خديجة» و«فاطمة» و«عائشة»

بعضهم فضّلوا «خديجة» وبعضهم فضّلوا «فاطمة» وبعضهم فضلوا «عائشة» و«الروافض» فضلوا «فاطمة».

والصـحيح عندنا: أن لا نشـتغل بالتـفضـيل؛ لأن الفضل عندنا قـد يكون بالفضـائل، وقد يكون بالوضع، والوضع لا يوقف عليـه إلاّ بالنصّ. ففى كلّ موضع لم يُرْوَ النصّ ولا الإجماع فى التفضيل نمتنع عن التفضيل.

وعند «المعتـزلة» الفضل بالفضائل لا بالتـفضيل. ولهذا رأينا فـضل الأماكن وفضل الأزمان بعضها على بعض بالفضائل التى تُؤَدَّى فيه، وهذه المسئلة تُبتنى على مسئلة الأصلح. والله أعلم.

مسألة [٧٣]

الجن: ثوابهم وعقابهم

المؤمنون من الجنّ غير العُصاة لا يدخلون النار للمقام فيها والكافرون يخلّدون فى النار لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣] ولقوله تعالى فى شأن الجنّ: ﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأحقاف: ٣١] أمّا المؤمنون من الجنّ هل يُنعمون فى الجنّة؟ على قول «أبى حنيفة» لا يُنعمون، وعند «أبى يوسف» «ومحمّد[1]» يُنعمون. هكذا ذكر الشيخ الإمام «أبو منصور الماتريدى» فى تفسيره.

وجه قول «أبى حنيفة»: هو أن الجنّة مستحقة بوعد الله تعالى بسبب الإيمان لا أن يكون الإيمان علّة الاستحقاق. وهذا هو المذهب المرضى. مذهب «أهل السنّة والجماعة» والله تعالى وعد للجنّ بسبب الإيمان النجاة من النار لا الجنّة لما تلونا من الآية: ﴿وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأحقاف: ٣١].

وجه قول «أبى يوسف» و«محمّد»: قول الله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴿٣٣﴾ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٣٤﴾ يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ﴾ [الرحمن: ٣٣-٣٥] وقوله: ﴿فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ [الرحمن: ٣٧] وقوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩] وقوله: ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ﴾ [الرحمن: ٤١] وقوله: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ

---

(١) هما صاحبا الإمام الأعظم أبى حنيفة رضى الله عنهم.

بِهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ [الرحمن: ٤٣] هذا كله فى شأن بنى آدم والجنّ بناءً على قوله: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾ [الرحمن: ٣٣] وكذلك أكّد ذلك بقوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لاَّ يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلا جَانٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩] ثمّ قال: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٤٦] فهذا ينصرف إليهما جميعًا: وكذلك قال: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلا جَانٌّ﴾ [الرحمن: ٥٦] والطمث: هو الجماع وهذا يقتضى أن الجنّ يدخلون الجنّة حتى يتصوّر منهم الجماع. فهتان الآيتان تدلاّن على أن المؤمن من الجنّ يدخل الجنّة كالمؤمن من بنى آدم. وقول «أبى يوسف» أقرب إلى الحقّ.

مسألة [٧٤]

العقل آلة لمعرفة الأشياء

أجمع «أهل القبلة» أن العقل آلة وقوع العلم بالأشياء. كالعين آلة وقوع العلم بالمرئيات، والأذن آلة وقوع العلم بالمسموعات، والأنف آلة وقوع العلم بالمشمومات، والفم آلة وقوع العلم بالمذوقات واليد آلة وقوع العلم بالملموسات؛ لأن الله تعالى أجرى العادة أن العبد إنما يصير فاعلاً بالآلات، وإن لم تكن الآلة شرط وجود الفعل؛ فإن الله تعالى فاعل بلا آلة والله تعالى خلق العقل وجعله آلةً لمعرفة الأشياء فى حقّ العباد وهو جسم لطيف مُضِيء محلُّهُ الرأس عند عامّة «أهل السنّة والجماعة» وأثره يقع على القلب فيصير القلب مُدرِكًا بنور العقل الأشياء كالعين تصير مُدرِكة. بنور الشمس وبنور السِّراج الأشياء، فإذا قلّ النور أو ضعف؛ قلّ الإدراك وضعف، وإذا انعدم النور؛ انعدم الإدراك.

وعند بعض «المعتزلة»: العقل: عرض.

وعند بعض «الأشعرية»: العقل: نوع علم.

وجه قول من يقول إنه نوع علم: إن الله تعالى قال: ﴿لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠] أي لا يعلمون، وكذا الناس يقولون: فلان لا يعقل شيئًا.

وجه قول من يقول: إن العقل عرض: أنه يُقال: فلان عاقل من العقل، كما يُقال عالم من العلم وجالس من الجلوس، وهذا كله عرض، كذا هذا. فعند هؤلاء العقل كالصفاء للعين فى إدراك الأشياء وهو صفاء القلب.

وجه قول عامّة «أهل السنّة والجماعة»: حديث سمعناه من أئمتنا بأسانيد متصلة أن النبى ﷺ قال خبرًا عن الله أنه قال: «ما خلقتُ شيئًا أحسن من العقل. فقلتُ له: تقدّم فتقدّم. فقلتُ له: تأخّر فتأخّر. فقلتُ: بك أُعْبَدُ وبك

أثيب وبك أعـاقب» فدّلنا هذا الحـديث على أنه جـسم لطيف نورانى تُدرَك به الأشياء.

وقال أكـثر العلمـاء: إن محلّهُ الدمـاغ وأثره فى القلب، بنوره يُدرِك القلب الأشيـاء، وإليه أشار أصـحابنا فإنهم قـالوا: إذا ضرب إنسان رأس غـيره زال عقله. فـجعلوا العقل فى الرأس. وبهـذا الحديث يبطل ما قـالوا، ولكن يقال عقل إذا علم كمـا يقال أبصر إذا علم لأن بالعقل يعلم، ويقـال فلان عاقل أى عالم لأن العـقل يُذكَر ويراد به العلم ويقال عـاقل أى ذو عقل كما يقـال تامر ولابن أى ذو تمر وذو لبن.

مسألة [٧٥]

هل العقل موجب؟
والقول فى الإيمان بالله تعالى وبما يجب

قال عامّة «أهل السنّة والجماعة»: لا يجب على العاقل أداء شىء ما إلاّ بالخطاب من الله تعالى على لسان واحد من عباده وكذا لا يجب عليه الامتناع عن شىء ما إلا به. وبه قال «الأشعرى».

وعند «المعتزلة»: يجب الإيمان بالله تعالى والشكر له قبل بلوغ الخطاب. وهل يجب عندهم الإقرار بالرسل؟ عند بعضهم يجب الإقرار بجملة الرسل لا بالأعيان، وعند بعضهم لا يجب.

وقال الشيخ «أبو منصور الماتريدى» بمثل ما قالت «المعتزلة» وهو قول عامّة «علماء سمرقند» وبعض علمائنا من أهل العراق.

وقد ذكر «الكرخى» فى مختصره عن «أبى حنيفة» أنه قال: لا عُذر لأحد فى معرفة الخالق لِما يَرَى فى العالَم من آيات الحدوث و«أئمة بُخارى» الذين شاهدناهم كانوا على القول الأوّل والمسألة تُعرف بأن العقل هل هو مُوجِبٌ؟

عند الفريق الأوّل غير موجِب.

وعند الفريق الثانى مُوجِب. وهذا مجاز من الكلام فإن العقل لا يكون موجِبًا.

فالله تعالى هو الموجِب لكن بسبب العقل، فيكون العقل عندهم سببًا للوجوب، وفائدة الاختلاف: أن مَن لم تبلغه الدعوة من رسول مًا ولا دعوة رسول من رسله ولم يؤمن. هل يخلّد فى النار؟.

عند الفريق الأوّل لا يخلّد. فى النار، ولكن يكون حكمه حكم المجانين والأطفال.

وعند الفريق الثانى يخلّد. ولكن عند الفريق الأوّل لو أسلم مع هذا صحّ إسلامه، ويصير من أهل الجنّة، وكذا الصبىّ العاقل عند الفريق الأوّل

لا يُخَاطَب بأداء الإسلام، وإذا أسلم صحّ إسلامه فى أحكام الدنيا والآخرة جميعًا.

وعند «الشافعى» -وهو قول بعض «الأشعرية»-: لا يصحّ إسلام الصبى، وكذا قالوا: لا يصحّ إسلام من لا تبلغه دعوة داعٍ مّا. هكذا سمعتُ الشيخ الإمام «أبا الخطّاب»

أمّا «أصحاب الشافعى» وعند الفريق الأوّل: لمّا لم يجب أداء الإسلام على الذى لم يبلغه دعوة داعٍ، هل يكون أصل الإسلام واجبًا عليه حتى إذا أتى به يكون آتيًا للفرض كالمسافر فى رمضان إذا أتى بصوم رمضان يكون آتيًا للفرض وإن لم يكن عليه أداء الفرض؟.

بعضهم قالوا: أصل الإسلام واجب عليه.

وبعضهم قالوا: غير واجب، وكذا اختلفوا فى الصبى الذى يعقل.

وجه قول الفريق الثانى: قول الله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾ [فصلت: ٥٣] وقوله تعالى: ﴿**أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ**﴾ [الغاشية: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ**﴾ [الأعراف: ١٨٥] فالله تعالى أوجب التأمُّل والنظر فى المخلوقات ليعرفوا أنه الخالق. فدلّت هذه النصوص أنه يجب الإيمان بالله تعالى قبل دعوة داعٍ، ولأن الكفر حرام بالإجماع؛ لأنه يعرف كلّ عاقل أن الكفر مسخوط لله تعالى ومسخوطه حرامٌ، ولأنه كذب والكذب حرام عقلاً لأن كلّ عاقل يرى الاجتناب من الكذب فكان الكفر حرامًا فيجب ترك الكفر وترك الكفر لا يتحقق إلاّ بالإسلام فيكون الإسلام واجبًا ضرورة.

وجه قول الفريق الأوّل: قول الله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ**﴾ [طه: ١٣٤] أخبر أنه لو عذّبهم قبل بعث الرسل لقالوا واحتجوا ﴿**لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ**﴾ فهذا

يدلّ على أن لا وجوب إلا بعد بعث الرسل؛ فدلّ أن الإيمان لا يجب إلا بعد بعث الرسل لأنه لو وجب وتركوا؛ عذّبوا. وكذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥] أخبر أنه لا يعذّب أحدًا إلا بعد بعث الرسل: ولا يستقيم أن يقال إن المراد منه عذاب الدنيا فإنه مطلق يقع على كلّ عذاب. على أن عذاب الدنيا لمّا رفع بدون بعث الرسل، فعذاب الآخرة التى هى أعظم أولى بالرفع وكذلك قال الله تعالى فى شأن الكفار: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ﴾ [الملك: ٨، ٩] فاحتج الخزنة عليهم بإتيان النذير؛ فدلّ أن العذاب لا يكون إلا بعد بعث الرسل. ولأن الوجوب لا يكون إلا بإيجاب الله تعالى وإيجاب الله تعالى لا يُعرف إلا من الله تعالى، ولا يعرف ذلك إلا بخبر مُخبِر صادق عن الله تعالى فلا يتصوّر الوجوب إلا بعد بعث الرسل.

فإن قالوا: يستحيل أن تكون معرفة الله تعالى غير واجبًا عليه.

فنقول: لم يستحيل.

ثمّ نقول: لا يستحيل؛ لأن وجوب شىء من الله تعالى هو أن يأمره الله تعالى بتحصيله ولا يستحيل أن لا يأمر الله تعالى عباده بمعرفته ولأن الواجب ما يُمدَح على تحصيله ويُلام على تركه ولا يستحيل أن لا يمدح الله تعالى إنسانًا بمعرفته ولا يذمّ بترك معرفته.

فإن قالوا: الكفر مسخوط الله تعالى فيجب تركه وتركه لا يتحقّق إلا بالإيمان.

فنقول: ما الذى أردتم بالمسخوط؟

فإن قالوا: نريد به: غير مرضى.

فنقول: إن كان غير مرضى لماذا يجب تركه؟ فإن الواجب ما يُمدح على تحصيله ويُلام على تركه ويعاقب، ولا يستحيل أن لا يعاقب الله إنسانًا على الكفر؛ فإنه لا يعاقب فى الدنيا، وكذا لا يُليم عليه كما فى الدنيا.

فإن قالوا: ما روى «الكرخى» عن «أبى حنيفة» يدلُّ على أن الإيمان واجب دون بعث الرسل، وهكذا روى «الحاكم الجليل» فى المنتقى عن «أبى حنيفة» وإذا كان المذهب عن «أبى حنيفة» هكذا، يجب التمسك به على من يعتقد مذهب «أبى حنيفة».

فنقول: يحتمل أنه أراد به بعد مجىء الرسل، على أن الصحيح أنه أراد به هكذا؛ لأن الإنسان لا يقدر أن ينظر فى الآيات لاشتغاله باللهو وبأعمال الدنيا إلا بعد داعٍ يدعوه إلى التأمُّل والنظر فى الآيات كما فى جميع ما غاب عن الحواسّ؛ لا يقدر كلّ إنسان التأمل فيه إلا بعد داعٍ يدعوه إلى التأمل فى الدلائل. فيكون المراد منه بعد بعث الرسل؛ لأنه لا يقدر على التأمل قبل ذلك غالبًا، وهكذا الجواب عن احتجاجهم بالنصوص.

مسألة [٧٦]
أخذ الميثاق على ذرية آدم عليه السلام

قال عامة «أهل السنّة والجماعة»: إن الله تعالى أخذ الميثاق على الذرية فأخرج من صلب آدم -صلوات الله عليه- الذرية وهو ما أراد الله تعالى خلقه من بنى آدم إلى يوم القيامة صُلبًا بعد صلب على حسب ما أراد الله تعالى خلقه فأعطاهم العقل والحياة ثم خاطب الكل فقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] إلا أن بعضهم كانوا سودًا أخرجهم من الجنب الأيسر وقال هؤلاء ﴿بَلَىٰ﴾ كرهًا خوفًا من الله تعالى، وبعضهم كانوا بيضًا أخرجهم من الجانب الأيمن فقالوا: ﴿بَلَىٰ﴾ عن طوع، فكان ذلك إيمانًا منهم. ومن السود ما كان إيمانًا، فالبيض يخرجون من الدنيا مع الإيمان لا محالة، والسود يخرجون عن غير إيمان.

وقال بعض «الزابراشائية» وهم من جملة «القدرية» فإنهم وافقوهم فى عامة المسائل: إن ذلك إيمان من الكل حتى سمعت أحدًا أثق بكلامه كان يمر على شيخ يعظ الناس، وقال: سمعتُ شيخًا يذكّر العوام ويقول: إن أولاد الكفار مسلمون حال صغرهم. وبه قالت «الكرامية».

وقالت «القدرية» سوى «الزابراشائية»: إن أخذ الميثاق لم يكن، وبه قال بعض «أهل السنة والجماعة» فيهم الشيخ «أبو منصور الماتريدى».

فهؤلاء قالوا: إنه لا فائدة فى أخذ الميثاق على الذرية لأنه لو كان كذلك كان حكم الكفار حكم المرتدين، وليس كذلك بإجماع الأمة؛ فإن الأمة ما قضوا بأحكام المرتدين فى حق الكفار؛ فدل إجماع الأمة أنه لم يكن من الله تعالى أخذ الميثاق.

وقالوا: إن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ

وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢] معناه: أشهدهم إشهاد دلالة عند ولادة كل ولد. وجواب ﴿بَلَىٰ﴾» دلالة أيضًا فإن الله تعالى قائل لكل ولد عند الانفصال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ فإنه خلقه وربّاه إلى أن انفصل وهو قائل دلالة بى، لكون ذاته دالاً على الله تعالى.

وجه قول عامة «أهل السنة والجماعة »: هذه الآية فإن فيه تنصيصًا على أن الله تعالى قال للذرية ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ وقد روى فى هذا الباب أحاديث كثيرة مفسرة عن النبى ﷺ وعن «الصحابة» على ما فسرنا أنه أخرج من الجانب الأيمن ذرية بيضًا ومن الجانب الأيسر ذرية سودًا وأحياهم وأعطاهم العقل ثم خاطبهم فقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ إلا أن البيض قالوا ﴿بَلَىٰ﴾ عن اعتقاد، والسود عن كره. فقال الله تعالى للبيض: هؤلاء فى الجنة ولا أُبالى وقال للسود: هؤلاء فى النار ولا أبالى، ثم أعادهم إلى صلب آدم عليه السلام.

وسمعت هذه الأخبار بأسانيد متصلة عن الأئمة.

وجه قول «الزبراشائية» و«الكرّامية»: أن الله تعالى أخبر أن الكلّ قالوا ﴿بَلَىٰ﴾ فيكون إيمانًا من الكلّ، يدلّ عليه قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٦] أى يقال لهم: أكفرتم بعد إيمانكم؟ ولم يوجد من الكفار إيمان سوى هذا فدل أن ذلك كان إيمانًا للجميع، ولأن المذهب عند «الكرامية» أن الإيمان قول فرد، وقد وُجد من الكل.

والجواب عما قالت «المعتزلة» و« القدرية» أنه لا فائدة فى أخذ الميثاق:

نقول: ليس علينا طلب فوائد ما قضى الله تعالى به، بل يجب الانقياد. وقد جاء فى الكتاب والأحاديث أن أخذ الميثاق على الذرية كان [فى الأزل] وأمّا الخروج عن الآية. قلنا: ذلك خلاف الحقيقة، وخلاف الظاهر، فلا يجوز

ترك الظاهر من الكتاب إلا بدليل ولا دليل هنا، بل الدليل مُوجب العمل بظاهر الكتاب، وهو أحاديث النبى عليه السلام.

قولهم: لو كان كذلك كان جميع الكفار مرتدين.

نقول: المرتد من يُعرف منه الإسلام ثم وجد منه الكفر ولم يوجد منهم الإسلام بعد الكفر، ولأن السود ما وُجد منهم الإسلام فلا يكون كفرهم ردّةً، والبيض وُجد منهم الإسلام فيكون كفرهم ردّةً، إلا أنه لا يُعرف البيض من السود فلا يمكن القضاء بحكم الردّة.

وأما ما قالت «الزبراشائية» و«الكرامية» فنقول: كتاب الله يدل علي أخذ الميثاق على الذرية وعلى جوابهم بـ ﴿بلَىٰ﴾ ولكن لا يوجِب أن يكون قولهم اعتقادًا وقد دلّت الأحاديث على أنه كان من بعضهم عن اعتقاد، ومن بعضهم بغير اعتقاد.

وأما الآية فبعض «أهل التفسير» قالوا: إنها نزلت فى شأن اليهود حيث أنكروا محمدا ﷺ بعد ما كانوا أقروا به وكفروا به، بعد ما آمنوا به. وحكى عن «أبى أمامة الباهلى» أنه قال هذا فى «الخوارج» على أنه إن كان فيهم فقد كفروا باللسان بعد ما أقروا به.

مسألة [٧٧]
القول فى المعدوم

قال «أهل السنّة والجماعة»: المعدوم ليس بشىء ولا هو عرض ولا جوهر ولا جسم.

وقالت «المعتزلة»: المعدوم شىء. وهو جوهر وعرض إلا أنه غير موجود ودليلهم: قول الله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] سمّى المعدوم شيئًا وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا (٢٣) إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ - ٢٤] وما يُفعل غدًا معدوم سمّاه شيئًا وقوله ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] والزلزلة معدومة وسمّاها الله تعالى شيئًا. فدلّتنا هذه الآيات على أن المعدوم شىء ولأن الأمة أجمعت على أن المعدوم يُذكَر ويُعلم ويوصف ويُسمّى؛ فإن الله تعالى يعلم المعدومات.. وما ليس بشىء لا يتصور تعلق العلم به ولا تعلق الذكر والوصف والتسمية به.

وجه قول عامة «أهل السنّة والجماعة: قول الله تعالى ﴿أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٦٧] أخبر الله تعالى أن زكريا -صلوات الله عليه- لم يكن شيئًا قبل الوجود. وهذا النص لا يحتمل التأويل.

فإن قالوا: معناه: إنك لم تكن شيئًا موجودًا؛ فإن الشىء نوعان موجود ومعدوم وإن كان النفى مطلقًا لكن يُحمل على الموجود؛ لما تلونا من الآيات فإن تلك الآيات تدل على أن المعدوم شىء.

والجواب أن نقول: إن الله تعالى نفى أن يكون المعدوم شيئًا مطلقًا، فمن قال بأن المراد منه الشىء الموجود؛ جعل[1] المنفى شيئًا مقيدًا لا مطلقًا فلا يكون

(١) فعل: الأصل.

تأويلا بل يكون نسخًا إذا المطلق غير المقيد فأمّا الآيات التى تلوها فلا حجة لهم فيها أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] معناه حين يظهر فهو شىء عظيم وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] معناه والله أعلم إنما تكويننا الشىء أن نقول له كن فيكون؛ فإن المعدوم لا يستقيم خطابه بالإجماع. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣] الآية هذا توسّع فى العبارة؛ فإن المعدوم قد يكون يعرض[1] على أنه موجود فيجوز إطلاق اسم الشىء عليه بطريق المجاز؛ فإن العرب تُطلق اسم الشىء على ما يؤول إليه بطريق المجاز؛ وإنهم يسمّون الحىّ الذى يعرض له أن يموت؛ ميتًا. وكذلك العصير يسمونه خمرًا. لأنه يعرض أن يصير خمرًا. ولأن الأمة أجمعت على أن الله تعالى كان فى الأزل، ولا شىء، سواه ولأنه «لا شىء» فى الحقيقة نفى الموجود لا نفى المعدوم عند جميع الأمة، فانهم يقولون: لا شىء فى الدار إذا لم يكن فيها موجود، فإذا كان «لا شىء» نفيُ الموجود؛ فيكون الشىء اسم للموجود، وإثبات الشىء إثبات الموجود.

فإن قالوا: المعدوم يوصف ويُسمى ويُذكر ويُعلم وتتعلّق به قدرة البارئ عزّ وجلّ والإيجاد يتعلق به الأمر والنهى والكراهية والمحبة والرضا. فهذه دلائل كونه شيئًا.

فنقول: هذه الأشياء لا تعلق لها بالمعدوم؛ فإن التسمية قائمة بالمسمَّى وكذا الوصف قائم بالواصف والعلم قائم بالعالم وكذا الذكر وكذا المحبة والرضا والكراهية. على أن هذه المعانى لو تعلقت به تعلقت به حال وجوده وليس فى هذه المسألة كثير اختلاف إلا الاختلاف فى العبارة، وما قالوه جهل محض ويؤدى إلى القول بالتشريك، ويؤدى إلى أن يكون مع الله تعالى أشياء قدماء وهو جهل محض ولأن المعدوم الذى هو شىء أى معدوم كل معدوم، أو معدوم بعرض؛ يصيرا شيئًا فى حكم الله تعالى. إن كان كل معدوم، فهذا مستحيل لأنه لا نهاية له. وإن كان المعدوم الذى هو يعرض أن يصير شيئًا أى فرق بينه وبين سائره؟

---

(١) بعرض أن موجودًا فيجوز: الأصل.

مسألة [٧٨]
الهَمّ بالسيئة

لا خلاف بين الأمّة أن الهمّ بالسيئة سيئة. لكن عند «أهل السنّة والجماعة» مغفورة، مع هذا بوعد الله تعالى.

وقالت «القدرية» و«المعتزلة»: ليست بمغفورة، بل هى وسائرها سواء، وقد سبق أن عندهم بالاجتناب عن الكبائر تصير الصغائر مغفورة، كذا هذه السيئة. وإن لم يجتنب عن الكبائر كان مأخوذًا بهذه السيئة والكبيرة جميعًا. وهذا مبنى على أصل آخر وهو أن الحسنة بعشرة وأكثر من ذلك والسيئة واحدة. وعندهم الحسنة واحدة والسيئة واحدة. ولما كان عندنا السيئة واحدة والحسنة عشرة أو أكثر وهمُّ الحسنة حسنةٌ واحدةٌ؛ فلا يستقيم أن يكون همّ السيئة سيئة واحدة بل يجب أن تكون دونها فتصير مغفورة ضرورةً. وعندهم يجوز أن يكون هم السيئة سيئة كهم الحسنة حسنة، وتلك المسألة تُبنى على مسألة أخرى وهو أن الأمر لله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، عند «أهل السنّة والجماعة» وعندهم ليس لله تعالى أن يفعل إلا ما فيه حكمة، وليس من الحكمة -على زعمهم- تفضيل الحسنة على السيئة، فإن الموافقة فى حقه كما هو عظيم الشأن، فالمخالفة كذلك. وكما هو مكرم مُنعم فكذا هو منتقم وكما هو نافع فهو ضار وكما هو مُعزّ فهو مذل. ولأن عندهم الثواب يُستحق بقدر الفعل؛ كان عندهم الثواب ثابتًا بطريق الاستحقاق؛ فلا يستقيم التضعيف. وعندنا الثواب ثابت بالفعل فتستقيم زيادة الفضل، ولأن عندهم بالسيئة الواحدة يُستحق الخلود فى النار كما يُستحق بالحسنة الواحدة الدرجة فى الجنة بطريق الخلود، ولا يستقيم تضعيف الحسنة على السيئة. وعند «أهل السنّة والجماعة» يستقيم هذا. لأن السيئة لا تُوجب الخلود.

وهم يقولون: تضعيف الحسنات مستحيل؛ فإن التضعيف فى الثواب، أو

فى نفس العمل. فإن كان فى نفس العمل فيُجعل كأنه صلى عشرات صلوات بصلاةواحدة وأى فائدة فى هذا؟ والفائدة ليست إلا استحقاق الثواب. والثواب دائم فكيف يستقيم استحقاق العشرة ويستحيل تضعيفها، وإن كان التضعيف فى نفس الثواب فلا يستقيم -على مَا بيناه- ونحن نحتج بكتاب الله تعالى: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزَىٰ إِلاَّ مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] وقال: ﴿مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٥].

فإن قالوا: المراد منه: دوام الثواب وهو فى الحقيقة يُضاعف.

فنقول: هذا باطل بالسيئة عندكم فإن العقاب يدوم عندكم ومع ذلك لم يجعل جزاءها مضاعفًا.

فإن قالوا: المراد منه: الصغيرة. وبالصغيرة لايُستحق العقاب على طريق الدوام.

فنقول: الصغيرة عندكم مغفورة باجتناب الكبائر؛ فلاتستقيم المجازاة عليها.

فإن قالوا: إذا لم تجتنب يُؤاخذ بها.

فنقول: إذا أُخذ بها تدوم عليه العقوبة.

فإن قالوا: تدوم بسبب الكبيرة لا بسبب الصغيرة.

فنقول: لِمَ؟ وكلٌ واحد منهما سبب العقاب، والدوام ثابت.

فإن عادوا إلى الكلام الأول أن تضعيف الحسنات مستحيل.

فنقول: لا. فإن من صلى صلوات كثيرة يكون ثوابه أكثر من ثواب مَن يصلى قليلاً، لا فى حق الدوام ولكن فى حق قرب الله تعالى من حيث الجاه والحشمة لا من حيث المكان، وفى حق زيادة النعم. كذا هذا. ثم احتجوا فى مسألة الهم بالنصوص. منها قول الله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ

أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ [الإسراء: ٣٦] أخبر أن الفؤاد مسئول وعمله الهم وقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] وقال تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ [الحجرات: ١٢] والظن عمل القلب ولأن من نوى أن يكفر غدًا يكفر وكذا لو ترك الاعتقاد واعتقد الشرك؛ يكفر من غير أن يتكلم باللسان.

وجه قول «أهل السنّة والجماعة»: الحديث المشهور المسند عن النبى ﷺ رواه جماعةمن العدول فيهم «الطحاوى» «أن الله تعالى عفا عن أمتى ما حدثت به أنفسهم ما لم يعملوا أو يتكلموا» ولا يمكن حمله على الخطرة لأن الخطرة ليست بذنب حتى يحتاج إلى العفو والعقوبة، ولأنه جعل الكل مغفورًا ما لم يعمل أو يتكلم. وحديث آخر مشهور رواه جماعة من «أصحاب الحديث» وهو ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «مَن هم بحسنة كتبت له حسنة فإن عملها كتب له بعشر أمثالها وإن هم بسيئة فلم يعملها كتبت له حسنة» فالله تعالى جعل الهم بالسيئة مع كونها سيئة مغفورة؛ كرامة لهذه الأمة. أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ﴾ [الإسراء: ٣٦].

فنقول به. لأنا نقول بأنه مسئول عنها ولكن لا يؤاخذ بها. وقوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] يحتمل أنه أراد به تبدوه للناس أو تخفوه عن الناس، لا عمل القلب وهو الهم. ويحتمل أنه أراد به الكفر.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢].

فنقول: إنه إثم لكن الله تعالى عفا عن هذه الأمة.

وأما الهم بالكفر أو اعتقاد الشرك.

فنقول: إن الله تعالى عفا عما دون الشرك لا عن الشرك.

---

(١) فى الأصل: أريد.

مسألة [٧٩]

القول فى اللغات

اللغات عند «أهل السنّة والجماعة» أصلُها توقيفية[١] ثم بعضها صارت[٢] اصطلاحية، وعند بعض «المعتزلة» كلها اصطلاحية، وما قالوه مستحيل لأن الاصطلاح على لغة لا يكون إلا بلغة، فيضطر كل عاقل إلى القول بالتوقيف فى البعض. وهكذا أصل الحرف توقيفى ثم استنبط بعضها. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِى بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ﴾ [البقرة: ٣١] وكذلك أسامى الله تعالى عند «أهل السنّة والجماعة» توقيفية لأنه ليس لأحد أن يسمى الله تعالى باسم إلا أن يأذن الله تعالى له، إلا الشائى والمريد، فإنه لم يرد فيه الأثر. وأجمعت الأمة على الجواز؛ فإنه جاء الفعل ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] وما شَبَهُهُ فى إطلاق الاسم فأطلقوه. أما «الصبور» فقد جاء فى حديث «أبى هُرَيرَة» رضى الله عنه وهو الحديث المشهور. وأما الناقد فما جاء فى الحديث فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى.

---

(١) الصواب: توقيفى.

(٢) الصواب: صار

مسألة [٨٠]

معجزة القرآن

القرآن معـجزة بنظمه وبمعناه؛ فإن فـيه أخبارًا عن كوائن لا يعـرفها إلا الله تعالى وهى كمـا أخبر. والتوراة ليست بمعجـزة من حيث النظم؛ لأنه ليس له نظم معـجز، لكنه معجـز من حيث المعانى؛ فإن فـيها الإخبـار عن كوائن لا يعرفها إلا الله تعالى وهى كائنة كما أخبر.

ثم عندنا. القرآن كـان معجـزًا وهو معـجز الآن وفى المستـقبل؛ لأن الخلق كانوا عاجزين عن الإتيان بمثله أو مثل سورة منه.

وعند «النظام» من «المعتزلة»: كانـت العرب قادرين على الإتيان بمثله إلا أن الله تعالى صرفهم عن الإتيان بمثله، ويسمـون هذه المسألة مسألة الصَّرفة. وهذا لأن نظم القـرآن على خلاف ما كـانوا عليه من نظمـهم؛ فكانوا عاجـزين عنه عادة كالمعجز عن صعود السمـاء، وعن جعل الحجر ذهبًا. فكانوا عاجزين عنه عادةً.

مسألة [٨١]

القرآن كله فاضل

وليس لبعض القـرآن فضيلة على البـعض من حيث الذِّكـر، نعنى بالبعض بعض المنظوم. أما كلام الله تعالى فإنه واحد لا بعض له، فمن حيث الذكر لا فضيلة لبـعضه على البعض؛ لأن كله منظوم الله تعالى، أمـا من حيث المذكور [فإن فيه] فضيلة لأن المذكور فى سورة ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِى لَهَبٍ﴾ [غير المذكور] فى سورة الإخلاص الله تعالى.

مسألة [٨٢]

القول فى الإسلام والإيمان

الإسلام والإيمان عند «أهل السنة والجماعة» كالظهر مع البطن لا ينفصل أحدهما عن الآخر، فمن كان مؤمنًا كان مسلمًا ومن كان مسلمًا كان مؤمنًا وإذا زال أحدهما زال الآخر.

وعند بعض «المعتزلة» والروافض» يتصور انفصال الإسلام من الإيمان ولكن لا يتصور انفصال الإيمان عن الإسلام، فإن أصحاب الكبائر مسلمون عندهم وليسوا بمؤمنين ويحتجون بحديث جبريل -صلوات الله عليه- أنه سأل رسول الله ﷺ عن الإيمان ثم سأل عن الإسلام، ففصل بينهما فى السؤال، وفصل رسول الله ﷺ بينهما فى الجواب؛ فدلّ أنهما غيران.

وجه قول عامة «أهل السنة والجماعة»: قول الله تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] لم يجعلهم مؤمنين بالإيمان حتى يسلموا وكذلك فى حديث جبريل عليه السلام جعل الإيمان شهادة أن لا إله إلا الله، وجعل الإسلام كذلك إلا أنه زاد فى الإسلام شرائع الإسلام ولأن الإيمان هو التصديق لغة والإسلام هو الاستسلام، ولا يتم التصديق إلا بالاستسلام، ولا الاستسلام إلا بالتصديق. إلا أن الإيمان أخص والإسلام أعم؛ لأن الإسلام يقع على التصديق وعلى الشرائع؛ لأن فى كل ذلك استسلامًا. والإيمان لا يقع إلا على التصديق.

مسألة [٨٣]

الفرق بين النبى والرسول

الرسول لا يكون إلا نبيًا، والنبى قد لا يكون رسولاً، فإن النبى من النبإ وهو الخبر أو من النبوة أو النبأة وهو العلوّ، والرسول فَعُول من الإرسال وهو المرسَل إلى دعوة قومه.

فالرسول: من أرسل الله تعالى إليه جبريل ليكون رسولاً إلى قوم ليدعوهم إلى الإسلام وليعلمهم الشرائع وله شريعة.

والنبى: من لم يرسل الله تعالى إليه جبريل وليس له شريعة، ولكن الله تعالى ألهمه أن يدعو الناس إلى الإسلام، ويريه فى المنام ذلك. أو أخبره على لسان رسول أنه نبى يجب عليه دعوة الناس إلى الإسلام.

ويبقى الرسول بعد موته رسولاً وكذلك النبى بعد موته نبيًا لأن الرسول بالرسالة صار شريفًا مكرمًا عند الله تعالى، وكذا النبى إلا أنه دونه، وكذا المؤمن إلا أنه دونهما، وذلك الشرف يبقى لهم بعد الموت.

وقالوا على قول «المعتزلة»: لا يبقى؛ لاعتبارهم الحقائق وإعراضهم عن الأحكام. وقد أضاف «الكرامية» هذا القول إلى «الأشعرى» وعندى: أنهم كذبوا عليه لأنه قائل بالأحكام، وقد اطلعتُ على أكثر كتبه ومقالاته المعروفة ولم أجده، وينبغى ألا يعتقد الإنسان عددًا فى الرسل ولا فى الأنبياء - عليهم السلام - لأن الأخبار مختلفة، والله تعالى يقول فى كتابه: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨] ولكن يجب الإيمان بجميع الأنبياء والرسل.

مسألة [٨٤]

أشياء لله تعالى ولا يحتاج لها

قال عامة «أهل السنة والجماعة»: إن لله تعالى عرشًا وكرسيًا ولوحًا وقلمًا لا لحاجته إليها، ولكن للعظمة والكبرياء، كما له عبيد ورسل وملائكة وإن كان لا يحتاج إليهم.

وأنكر بعض «المعتزلة» اللوح والقلم والكرسي، ولكن قلنا بها بالنصوص ولا يستحيل ذلك، وفيها أحاديث كثيرة أنه خلقها، وإن كان لا يحتاج إليها، لكن للعظمة والكبرياء، كما خلق أسبابًا كثيرة لكل شيء وإن كان قادرًا على ذلك بدون الأسباب.

مسألة [٨٥]

الروح هل يجوز التكلم فيها؟

قال بعض «أهل السنة والجماعة»: لا يجوز الكلام فى الروح، فإن الله تعالى نهى نبيه عليه السلام أن يتكلم فى الروح قال الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥] فإذا كان هو عليه السلام منهيًا عن التكلم فيه فكذا غيره.

وقال عامة «أهل القبلة»: لا بأس بالتكلم فيه، وإنما لم يتكلم النبى عليه السلام فيه لأن ذلك كان دلالة نبوته، كما أن الله تعالى جعله أميًا لا يتعلم الكتابة ولا القراءة دليلاً على النبوة، ولم يمنع غيره عن تعلم الكتابة والقول به، كذلك هنا. وقد تكلم فيه كبار «الصحابة» مثل: «عبد الله بن عباس» وغيره من أصحابه رضى الله عنهم، ثم اختلفوا بعد ذلك.

قال قوم من «المعتزلة»: إنه الحياة وهو العَرَض.

وقال «أبو الهُذَيْل»: يحتمل أنه جسم، ويحتمل أنه عرض، ويحتمل أنه حياة.

وقال «الفلاسفة»: إنه دم.

وقال بعض «أهل السنة والجماعة»: إنه جسم لطيف وهو ريح مخصوص وبه قال «الأشعرى» والدليل على صحة قول هؤلاء: قول الله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ [الأنبياء: ٩١] وفى موضع آخر: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢] ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩] والنفخ لا يتحقق إلا فى الأجسام اللطيفة خصوصًا فى الرياح. فهاتان الآيتان تدلان على صحة قول هؤلاء. أما فى الأعراض فلا يتحقق النفخ، وكذلك فى الدماء وقال تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ (٨٣) وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٣-٨٤] والمراد منه: الجسم فإن العرض لا يتحقق منه الفعل، لكنه ريح مخصوص والله تعالى أعلم بكل شىء.

مسألة [٨٦]
الحياة والروح

ثم من شرط الحى؛ الحياة. لأن الحىّ لا يتصور حيًا إلا بالحياة، وليس من شرط الحى الروح. ولهذا قلنا: إن الله تعالى حىّ وله الحياة وليس له الروح.

ثم أجمع «أهل السنة والجماعة» على أن بنى آدم والملائكة والجن أحياء، ولهم الحياة والروح، أما الدواب والطيور والوحوش والأنعام أحياء لها الحياة. وهل لها أرواح؟

بعض «أهل السنة والجماعة» قالوا : لها روح.

وبعضهم قالوا: ليس لها أرواح.

وبعضهم قالوا: لها أرواح لكن ليست كأرواح بنى آدم والملائكة والجنّ وقد ذكر «محمد بن الحسن»[1] فى سير الكبير: أن لها أرواحًا. فمن يقول إن لها أرواحًا[2] يحتج بالإجماع. يقول إن الأمة أجمعت على تسمية أصحاب الأرواح على هذه الحيوانات حتى قالت الفُرْس «جَانْوَرَان» ولم ينكر عليهم أحد قول الإجماع. أن لها أرواحًا. ومن قال ليس لها أرواح يحتج بما روى «محمد ابن على الترمذى» فى كتاب معانى الأخبار بإسناد متصل عن «عقبة بن عامر الجهنى» عن النبى ﷺ أنه قال: «إن الله تعالى خلق الأرواح للملائكة وبنى آدم والجن وما خلق لغيرها الأرواح» وليس فى هذا الاختلاف كثير فائدة، ولا قليل ضرر، بل كل ذلك محتمل؛ إلا أن أحد القولَيْن يؤيده حديث النبى ﷺ والآخر يؤيده الإجماع.

---

(١) يعنى محمد بن الحسن الشيبانى صاحب أبى حنيفة الإمام الأعظم.

مسألة [٨٧]
ما هو الهواء؟

قال عامة «أهل السنة والجماعـة»: الهواء جسم لطيف وهو قول عامة «أهل القِبْلة».

وقال بعض «المعـتزلة» فيهم «أبو الهـذيل العلاف»: إنه ليس بشيء، بل هو مكان الأجسام، والصحيح أنه جسم، فإنه يرى ويشاهد إلا أنه لطيف. والدليل عليه: أن الريح تجرف الهواء حين تهب حتى تسمع من هبوب الريح فى الهواء أصوات عظيمة. وذكر «أبو الحسن الأشعرى» أن الهواء ريح ساكن. والصحيح أنه غَبْرَةَ. ولهذا يجئ عند هبوب الريح صوت جهير.

مسألة [٨٨]

الجن والشياطين وأعمالهم

قال عامة «أهل السنة والجماعة»: إن للشياطين والجن ولاية إيقاع الوسوسة فى قلوب بنى آدم واكتساب سبب الجنون، ويحتمل أن طريق وسوستهم الدخول فى النفس وإلقاء الوسوسة فى القلب. ومنهم اكتساب السبب، ومن الله تعالى خلق الوسوسة فى القلب كسائر الأسباب، فإن أجسامهم اللطيفة يتصور منها الدخول فى جوف الآدمى. وقد دل عليه: قول النبى ﷺ: «إن الشيطان يجرى من بنى آدم مجرى الدم» وقال: «مَن تثاوب فى صلاته فليغطّ فاه فإن الشيطان يدخل فى فِيه» ويحتمل أنه يُلقى الوسوسة فى القلب. وقد جاء فى كتاب الله تعالى: ﴿الَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ النَّاسِ ۝ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [الناس: ٥، ٦] وفيه أحاديث كثيرة، وكذا يجىء منهم اكتساب سبب الجنون فى حق بنى آدم، إما بإلقاء شىء فى القلب أو فى الدماغ أو بطريق آخر وهو مشاهد.

وقال بعض «المعتزلة»: إن الشيطان يُلقى ظلَّهُ على الآدمى؛ فيُجَنّ الآدمى. وهو سوداء مُمَخْرِق؛ لأن الجن أجسامهم لطيفة، وقلّما يكون لهم ظلّ، ولو كان لهم ظلّ؛ لا يستقيم أن يكون سببًا للجنون؛ لأن ظلّ الأشياء لا يختلف، وظل غيرهم ليس بسبب الجنون. فكذا ظلهم. والدليل على أن الظل لا يختلف: أنه لا فرق بين ظلّ الحائط وظلّ الشجر وظلّ الدابة وظلّ الآدمى.

مسألة [٨٩]

التوبة ومتى تقبل؟

من تاب عن الذنب وحقق التوبة وهو أن يندم على ما فعل، وعزم ألا يفعل في المستقبل؛ فالله تعالى يقبل توبته فإنه وعد بقبول التوبة. قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِى يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [الشورى: ٢٥] ويستحيل خُلفه فى الميعاد. أما فى الإيعاد فقد يترك؛ لأن ترك تحقيق الإيعاد ليس بخلف ولؤم بل كرم وشرف وسمعتُ واحدًا من الفقهاء يقول: إن قبول التوبة فى مشيئة الله تعالى، وهو جهل محض. فإن الله تعالى وعد قبول التوبة. وهذا القول يخالف كتاب الله تعالى ويوجب إلحاق اللوم بالله تعالى فيُخاف على قائله الكفر، وإذا تاب عن ذنب وهو مُصِرّ على ذنب آخر تصح توبته عن ذلك الذنب. عندنا؛ لأن الله تعالى وعد بقبول التوبة من غير فصل.

وعند «المعتزلة» لا تصحّ توبته ما لم يَتُب عن الذنوب أجمع؛ لأن صاحب الكبيرة عندهم يخلّد فى النار فلا تنفع توبته عن بعض الذنوب، فإذا تاب العبد لا يجب على الله تعالى القبول عند «أهل السنة والجماعة» لأنه لا يجب على الله تعالى شيء لأنه يستحيل ولكن يقبل توبته لوعده القبول.

وعند «المعتزلة» يجب عليه القبول. وهو فرع ماذكرنا من مسألة الأصح.

مسألة [٩٠]
فى كرامات الأولياء

قال «أهل السنة والجماعة»: كراماتَ الأولياء حق.

وقالت «المعتزلة» و«القدرية»: كرامـات الأولياء باطلِة غير جائزة والكرامة أن يظهر الله تعالى على يدى ولى من الأولياء شيئًا يخالف العادة، نحو أن يذهب الإنسان فى ليلة واحـدة من «بخارا» إلى «مكة» أو يمر على وجه المـاء من غير سفينة أو يظهر له مال من غير تعب ولا كسب، لا منه ولا من غيره.

وشبههم: أنه لو جاز هذا فإنه يؤدّى إلى إبطال المعجزات؛ فيؤدى إلى إبطال الرسالات. فإن دلائل صدق الرسل ليست إلا المعـجزات، والمعجزات ما يظهر على أيديهم مما يخالف العادة. فلو جاز ظهـور هذا على يدى غيرهـم؛ ما بقى الدليل على صدقهم. وهو باطل. فينبـغى أن لا يجوز ذلك. كما لا يجوز أن تظهر معجزة على يدى متنبىء.

وجه قول عامة «أهل السنّة والجمـاعة»: ظهور الكرامات على يد أولياء الله تعالى؛ مشاهَد؛ فـإن الله تعالى قال فى كتابه خبـرًا عن «آصف» وزير سليمان عليـه السلام أنه أتى بـكرسى «بلقيس» من فـراسخ فى طرفـة عين. قـال الله تعالى: ﴿**قَالَ الَّذِى عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّى**﴾ [النمل: ٤٠] وأجمع «أهل التفسير» أن الذى كان عنده علم من الكتاب كان هو «آصف بن بَرَخِـيّا» وكذلك ظهر على أيدى كثير من الناس منذ خلق الله تعالى الدنيا إلى وقتنا هذا ما يخالف العادة. وقد ظهر مـثل هذا فى أزمان مختلفة. وقـد ظهر لى فى هذه الأيّام التى كنت أكتب هذا الكتاب فى كـتابة تفضيل «الصحـابة» كتبت يومًا أن خيـار عباد الله وأفضلـهم فى هذه الأمة بعـد «أبى بكر» و«عمـر» و«عثمـان» و«على»؛ الذين

بُشّروا بالجنة معهم ثم أنشدتُ البيت الذى أنشدونا جماعة من الأمة[1] وهو:

خـيـار عـبـاد الله بعـد نـبـيـهـم هم القـوم عـشـر. بُشّـروا بجنان
زُبَيْـر وطلح وابـن عَـوْف وعـامـر وسـعـدان والصِّـهـران والخـتنان

فأشكل عـلى السعدان فكنتُ أطـلـب ذلك ولا أجد؛ فضـاق قلبى لذلك. وكنت أعرف أن أحدهما «سعـد بن أبى وقاص» وكنتُ لا أعرف الثانى؛ فوقع عندى أنه «سعد بن عبادة» وكنتُ متحيرًا فى ذلك. فجاء يوم الخميس من تلك الجمعـة فكنتُ فى اختيـار الأخبار، فاختـرتهُا ثم طلبتُ أبياتًا أنشـدها فى آخر المجلس، فوقعت عـيناى على هذين البيتين، وفيهـما رأيتُ زيادة على ما كنتُ أحفظه وهو:

* هُم القوم زُهْرٌ بُشّروا بجنان *

هنا مقام عشـر ثمّ رجعتُ إلى حافظ من جملة الحفّاظ كـان جالسًا بقربى فى إعلامى السعدَيْن، وكان معه معرفة «الصحابة» وكان فى الورقة التى هى ظاهرة:

* العشر الذين بُشروا بالجنان *

وكان السعدان «سعد بن أبى وقّاص» «وسعيد بن زيد» وهذا خلاف ما هى. عليه العادة وفى هذا حديث «عمر» رضى الله عنه حيث قال: «يا سارية الجبل» وكان بينه وبين «سارية» فراسخ كثيرة قريبـة من خمسين، فسمع السارية صوت «عمـر» فمَن أنكر هذا فقد أنـكر ما هو مشاهَد؛ فـيلحق بالسوفسْطائيـة. وأمّا شبهـهم فليست بشبـه؛ فإن الكرامة تظهر بلا دعـوى، والمعجزة تظهر عـقيب الدعوى فلا يوجِب بطلان المعجزات، ولأن الولى إنما تظهر على يدَيه الكرامة، إذا كان مُقرًا بالرسول، مُقِرًا بأن الكرامـة التى تظهر له معجزة للرسول، وبهذا لا تبطل المعجزات بخلاف المتنبىء فإنه لو ظهـرت على يديه معجزة فإنها تؤدّى إلى إبطال المعجزات. وأمّا المتربّب وهو مدّعى الربوبية فهل يجوز أن يظهر على يديه ما يخالف العادة؟

بعضهم قالوا: لا يجوز. وبعضهم قالوا: يجوز.

ومن قال يجـوز: يقول إن ظهور ما يخـالف العادة على يدَيه؛ لا يُوهِم أنه ربّ؛ لأن بطلان دعواه ظاهر بـخلاف المتنبيء فإن بطلان دعـواه ليس بظاهر، ولأن ظهور ما يخالف العادة على يَدى المتربّب لا يوجب بطلان المعجزات، فلا يستحيل ظهـوره على يديه. ويحتجون بما رُوى أن فرعون الـلعين كان إذا علا عقبة[1] قصُرت يدا فرسه وإذا هبط واديًا طالت يدا فرسه.

ووجه قـول الآخريـن: وهو أن هذا يُوهِم الجهّـال أنه ربّ؛ فإنهم لجـهْلهم جعلوا الأصنام آلـهة، فلا يبـعد أن يجعلوا المتـربّب إلها فـربّاً. وما حُكى عن فرعون اللعين فليس بثابت.

---

(١) الهامش: هضبة.

مسألة [٩١]

موقف الأطفال فى الآخرة

قال عـامّة «أهل السنّة والجمـاعة»: أطفال المسلميـن يكونون فى الجنة. فإنه رُوى فى أطفال المسلمين أحاديث كثيرة بكـثرتها صارت فى معنى المتواتر. منها قوله عليه السلام: «إن السقط ليظل مـحنبطا على باب الجنّة، فيقول: لا أدخل الجنة حتى يدخل أبَوَاىَ» وقد روى عن «أبى حنيفـة» أنه كان يتوقف فى أطفال المسلمين والمشـركين جمـيعًا، وكـان ذلك منه حال شبابـه؛ لأنه لم تبلغه هذه الأخبار ثم بلغته فرجع عن ذلك؛ فإن الأخبار فى هذا الباب كثيرة، وأمّا أطفال المشركين اختلفوا فيها.

بعضهم قالوا: خُدّام أهل الجنّة.

وبعضهم قالوا: هم أصحاب الأعراف.

وبعضهم قـالوا: يخرج عُنق من جهنم يوم القيامـة فيؤمرون بالدخول فـيها فمن دخل فيها يدخل الجّنة ومَن لم يدخل فيها يدخل النار، ويروون عن النبى عليه السلام حـديثًا هكذا، وروى عن محمد أنه قـال: أعرف أن الله تعالى لا يعذب أحدًا من غير ذنب. فهـذا منه إشارة إلى أن أطفال المشركين لا يدخلون النار، وخروج عنق من النار والأمر بالدخول فيها، يخالف مذهب أهل السنة. فإن دار الآخرة لـيست بدار ابتلاء. وهذا الحديث يدلّ على أنهـا دار الابتلاء، وكذا فيه القول بتخليد صاحب الكبيرة فى النار.

وبعضـهم قالوا: إن مَن آمن منهم يوم أخذ الميـثاق عن اعتـقاد يدخل الجنّة ومن آمن منهم من غيـر اعتقاد يدخل النار لأن أولاد المسلمـين الذين ماتوا فى حال طفوليتهم عُلِم أنهم قالوا بلى عن اعتقاد يوم أخذ الميثاق. حيث ورد فيهم أحاديث كثيـرة أنهم من أهل الجنّة، أمّا أطفال المشركين فلم يَرِد فـيهم أحاديث مشهورة، حتـى نعلم أنهم آمنوا عن اعتقاد يوم أخذ الميثاق أو عن غـير اعتقاد فيكون أمرهم موكولاً إلى الله تعالى.

مسألة [٩٢]
القول فى اجتماع الجوهرين

قال «أهل السنّة والجماعة» وعامة «أهل القبلة» يستحيل اجتماع الجوهرَيْن فى حيِّز واحد وهو المكان الواحد.

وقال «النظَّام»: لا يستحيل ذلك. وهى الجواهر اللطيفة والأجسام اللطيفة؛ فإنه يقول: الطول والعرض والثقل والألوان أجسام لطيفة ثمّ تجتمع فى حيِّز واحد.

وعندنا: هذه أعراض، وتجتمع هى فى حيِّز واحد. فهو يقول: لمّا جاز أن تجتمع الأعراض فى حيِّز واحد فإن الثقل واللون والرطوبة كلّها فى حيِّز واحد ومكان واحد تجتمع، لماذا لا يجوز أن تكون الأجسام والجواهر اللطيفة فى حيِّز واحد تجتمع، وإن كانت الأجسام الكثيفة فى حيِّز واحد؟

وجه قول عامّة «أهل القبلة»: هو أن الجسم اللطيف شاغل للمكان محتاج إلى المكان كالجسم الكثيف والجوهر الكثيف ثمّ لا يتصور اجتماع الجَوْهرَيْن الكثيفَيْن فى حيِّز واحد، فكذلك الجواهر اللطيفة والأجسام اللطيفة بخلاف الأعراض، فإن الأعراض لا تشغل الأمكنة ولا تحلّها فإنه لا بقاء لها حتى يكون لها حلول ولا تكون شاغلة للمكان حتى إذا شغله عرض يستحيل حلول عرض آخر فيه فلا يكون بينهما حقيقةً اجتماعٌ، فلا يستحيل القول بوجود أعراض كثيرة فى حيِّز واحد إلا أن يكونا ضدَّيْن كالسواد والبياض والحركة والسكون وأنهما لتضادّهما لا يتصوّر وجودهما فى حيِّز واحد.

مسألة [٩٣]
الشريعة والحقيقة

قال عامّة «أهل السنّة والجماعة»: الشريعة هى الحقيقة، وليست الحقيقة غير الشريعة.

وقال بعض «الصوفية» وبعض «المذكِّرين»: إن الحقيقة غير الشريعة. وهؤلاء هم الذين يفضّلون الأولياء على الأنبياء -عليهم السلام- ويقولون: إن الرسل عملوا بالشريعة والأولياء عملوا بالحقيقة، وقالا: الشريعة أن يجب التصدق فى كل ما قيمته[١] خمسة دراهم، والحقيقة أن يجب التصدّق بالكلّ. وهم يسمّون «أوليائية» وهم مبتدعة ضالّة يخالفون كتاب الله تعالى وسنّة النبى عليه السلام ويدّعون علم الباطن وهو مذهب «القرامطة» وهم شرّ خلق الله تعالى، فأصل الحقائق أجمع هى الشريعة. فلو كانت الشريعة غير الحقيقة كانت مجازًا، والمجاز ما لا ثبوت له ولا قرار. يقال: أحب فلانًا مجازًا، أى لا قرار له ولا أصل له، فمَن قال هذا يُخاف عليه الكفر. وهو ضلال بحت.

---

(١) فى الأصل: ما بين

مسألة [٩٤]

معلومية الشىء من وجه وجهله من وجه

قال «أهل السنة والجماعة»: يجـوز أن يكون الشىء الواحد معلومًا من وجه مجهولاً من وجه.

وقالت «المعتزلة» و«القدرية»: لا يجوز ذلك البتّة، وأجمعوا أنه لا يجوز أن يكون مجهولاً من وجه معلومًا من وجه.

وجه قولهم فى ذلك: هو أن مَن جهل الشىء من وجه لا يكون عالمًا بذلك الشىء البّتة، فإن مَن اعتقد أن الله تعالى جسم مركَّب لا يكون عالمًا الله تعالى أصلاً، وإن قـال إنه قديم قـادر. وكذلك مَن اعتـقد أن الحـبل من الصوف أو الشعر إلا أنه ذو طاقَيْن يُحفل فيه الحنطة والشعير، فهو لم يعرف الحبل أصلاً، وهكذا قال «أبو حنيفة» فى العالِم والمتعلِّم: إن مَن قال: إن الله تعالى جسم لم يعرف الله تعالى. وهذا كمَن قال: عندى جوهر ثمّ أخرج سَفرْجَلَةً، وقال هذا هو. يُعلم أنه لم يعرف الجوهر.

وجه قول عامّة «أهل السنة والجمـاعة»: أنه يجوز أن للشىء الواحد صفات كثيرة، ثم الإنســان يعلمه ببعض صفاته ولا يعلمه ببعض صـفاته، فيكون عالمًا به من وجه جاهلاً بـه من وجه، كمَن يعتقـد أن زيدًا رجل أحمر قصـير جدّا وهو طويل جـدًا، وعنده أنه قصـير جدّا؛ يكون عـالمًا من وجه من حـيث إنه علمه ببعض صفاته، ولكنه جاهل به من وجه، من حيث جهله ببعض صفاته. وهذا شىء ضـرورى. وكذلك من اعـتقـد أن الله تعالى قـديم قادر لا نهـاية لقـدرته، ولكن يعتـقد أنه جـسم مركَّب، فـهو عـالِم به من وجه لأن الـقدم والقدرة بلا نهاية من صـفاته الذاتية، وجاهل به من وجه فـإنه ليس من صفاته التركيب.

فإن قالوا: كيف يكون عالمًا به من وجه وهو ليس بجسم، فإنه ليس من صفاته التركيب، وهذا الذى يعتقده ليس بإله؟

فنقول: ليس بعالم به مطلقًا، بل هو جاهل به من وجه والجاهل بالشىء من وجه لا يكون عالمًا به مطلقًا، فلا يكون مؤمنًا؛ فإن العلم بالشىء مطلقًا هو العلم به، أما الجهل من وجه؛ فلا يجب أن يسقط العلم به من وجه، لأنه لو جاز هذا جاز ضدّه بل يجب أن يُعتبر كلّ واحد، وكذلك يجوز أن يكون الشخص الواحد مُطيعًا من وجه عاصيًا من وجه، فإن المؤمن المُذنِب مُطيع من وجه عاصٍ من وجه.

وعند «المعتزلة» و«الخوارج»: لا يجوز، وكذا عند «المرجئة» ولمّا جاز عند «أهل السنة والجماعة» أن يكون الشخص الواحد مُطيعًا من وجه عاصيًا من وجه والشىء الواحد معلومًا من وجه مجهولاً من وجه، يجوز أن يكون الفعل الواحد حرامًا من وجه حلالاً من وجه مأمورًا به من وجه، محظورًا عنه من وجه، معصية من وجه، طاعة من وجه، ولهذا أجمع «أهل السنة والجماعة»: أن الوطء فى النكاح الفاسد مُباح من وجه، محظور من وجه حتى تعلّق به ما تعلّق بالوطء المحظور وهو زوال الإحصان، وإلى هذا أشار النبى ﷺ حيث قال: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق» جعل الطلاق حلالاً ومبغَّضًا. ومبغّض الله تعالى ما يجب تركه، وهو الحرام. والحلال ما يكون تركه وتحصيله سواء، فأشار النبى ﷺ إلى أن الطلاق مُباح وحرام، لكن من وجهَين اثنَين من حيث إنه سبب للتخلص من وبال المرأة، ولتخلصها من وباله؛ حلال، ومن حيث إنه سبب لِقطع السنّة، وهو النكاح؛ حرام. وكذلك الصوم فى يوم النحر من حيث إنه يحمل المشقّة لله تعالى اختيارًا؛ عبادةٌ حلال، ومن حيث إنه تناول المحظور؛ حرام، وكذا من حيث إنه يحمل المشقّة لله تعالى تعظيمًا له؛ واجب وعليه بسبب نَذره؛ مأمور به، ومن حيث إنه تناول محظور الله تعالى؛ مأجور عنه، ولكن لا يُطَلق له فى هذا اليوم أداؤه لأنه محظور من وجه.

مسألة [٩٥]

إطلاق أهل السنة والجماعة

فإن قالت «المبتدعة»: لِمَ قلتم إنكم على الحق: إنكم «أهل السنة والجماعة» على سنة النبى ﷺ و«الصحابة» والتابعين والصالحين؟

نقول: قد رُوى عن النبى ﷺ فى إثبات القدر أحاديث كثيرة، وفى إثبات الرؤية أحاديث، وكذا عن «الصحابة» والتابعين، وكذا فى الشفاعة وردت الأحاديث، وهكذا فى الأفعال والصفات وردت آيات وأحاديث، والآيات تدل على أن الماضين كانوا عليه؛ لأنهم ما كانوا يخالفون كتاب الله تعالى فى دعوتهم جميع الأمة إلى العمل بكتاب الله تعالى. فثبت أنا على طريقتهم وسنتهم. والدليل على أنهم كانوا على ما نحن عليه من المذهب: أن المذهب الذى نحن عليه وسط من المذاهب والعقلاء يختارون أوسط الأشياء، فإنهم يختارون من المَشِىء أوسطهم، وكذا من اللباس والمطعوم والمشروب، وكذا فى جميع الخِصال يختارون الوسط، وكذا فى الشجاعة ولذلك جاء فى المثل السائر: «لا يكن حلوًا فيسترط ولا مُرًّا فيُعفى» وهكذا أمر «عمر» «أبا موسى الأشعرىّ» رضى الله عنهما فى كتاب السياسة: كُنْ قويًا من غير عُنف، ولينا من غير ضعف. فإذا كان المذهب الذى نحن عليه هو المذهب الوسط نعلم حقيقةً أن النبى ﷺ ومن بعده من أصحابه والتابعين والصالحين كانوا عليه. ثمّ إنما قلنا إن المذهب الذى نحن عليه وسط من المذاهب لأننا فى الصفات ما غلونا فى النفى كما غلت «الجَهْمية» و«المعتزلة» و«القدرية» حتى نفوا الصفات أجمع وهى العلم والقدرة والإيجاد والتكوين، ولا غلونا فى الإثبات كما غلا «الحنابلة» و«الكرامية» و«المجسمة» فى إثبات الجسم والجوارح والنزول مع الانتقال والجلوس على العرش، بل قلنا لله تعالى علم وقدرة وسمع وبصر وتكوين وجميع الصفات وهو بصفاته كلّها قديمٌ وليس بجسم ولا له جوارح ولا له انتقال ولا له تغيُّر. فكان مذهبنا وسطًا، ولهذا لو أبطلنا مذهب

«الحنابلة» و«الكرّامية» ينسبوننا إلى القدر والاعتزال، ولو أبطلنا مذهب القدر والاعتزال ينسبوننا إلى «الحنابلة» و«الكرّامية»

وكذا نقول: أفعالنا التى لنا فيها الاختيار. هى فعلنا على الحقيقة. فالفعل منّا والإيجاد من الله تعالى.

وعند «المعتزلة» كلّه من العبد؛ الفعل والإيجاد.

وعند «المجبرة» الكلّ من الله تعالى.

وكذا قلنا: إن أهل الكبائر لا يخلّدون فى النار ولا تَبطل منفعة الإيمان بالكبيرة، وكذا ضرر الكبيرة لا يُبطل بمنفعة، حتى لا يؤاخذ بالكبيرة مع الإيمان. فكان مذهبنا وسطًا بينهما، ولهذا ينسب هؤلاء إيانا إلى ذلك وذلك إلى هؤلاء.

ونحن نقول: يجب حُبّ جميع «الصحابة» ولا يجوز بُغْض بعضهم، وما غلونا فى الحب «والروافض» غلوا فى حبّ «على» رضى الله عنه حتى لحبّه أبغضوا «أبا بكر» و«عمر» و«عثمان» و«الخوارج» غلوا فى حبّ «أبى بكر» و«عمر» حتى أبغضوا «عليا» حتى إن «الخوارج» ينسبوننا إلى «الروافض» و«الروافض» ينسبوننا إلى «الخوارج» ونحن براء من الفريقَين الضالّيْن. فدلّ أن مذهبنا هو المذهب الوسط.

مسألة [٩٦]
اختلافُ نحَل أهل الكفْر كما اختلفت نحَل أهلُ القبلة

«أهل الكفـر» اختلفت نحلهم كـما اخـتلفت نحل «أهل القبلة» قـال النبى ﷺ: «افتـرقت اليهود إلى إحـدى وسبعـين فرقة كلّـهم فى النار إلاّ واحدة، واختلفت النصارى إلى اثنتـين وسبعين فرقـة كلّهم فى النار إلاّ واحدة» وسائر الكفّار اختلفت نحلهم أيضًا. وهم «المجوس» والمشركـون و«الفلاسفة» وغيرهم من الهند والترك إلاّ أنه لا فائدة من معرفة نحلهم؛ لأنه إنما تجب معرفة الشىء لنفع مّا. والبـاطل لا نفع فى معرفتـه إلا نفع الاحتراز عنه، حتى لا يقـع فيه واحد من المسلمين. وواحد من المسلمين لا يقع فى نحل «اليهود» و«النصارى» و«المجوس» والمشركين لأنهم يدّعون الإسلام ويُلْبِسون الكفر بالإسلام حتى يقع الإنسان فى نحلة من نحلهم جـهلاً، فلا فائدة فى مـعرفتها. فكـان الجهل بها أولى من العلم به.

وأما «الفلاسفـة» فقد يُظْهرون الإسلام ويدعون المسلمـين إلى علم الفلسفة ويدعون أنه هو العلم ويلـبسون ويموّهون؛ فـلابد من معرفـة تزايرهم حتى لا يقع الغبىّ والجاهل بجهله فـيما هم فيه «فالفلاسفة» بعـضهم «دهرية» وبعضهم يقولون بالإله عز وجل «فالدهرية» قلّما يغرون المسلمين إلا أن يكونوا «قرامطة» فإن «القرامـطة» يدّعون الفلسفة و«القـرامطة» أصل مذهبهم التغـرير والتبطين، وهم شرّ عـباد الله تعالى، عادتهم التـغرير آناء الليل والنهار، والدعـوة إلى ما هم عليـه من الكفـر وقتل المسلمـين غـِيلَةً. وإن أبا سعـيـد حسن بن بهـرام الجنابى[1] مع جمع من «القـرامطة» فى أيام «المعتصم» أميـر المؤمنين أغار على الحجّاج فى البادية وقتل قريبًا من خمسين ألفا من المسلمين، وأغار على «مكة» وأخذ الحـجر الأسـود، وحملـه إلى «لحَا» وألقـاه فى مزبلة؛ فظهـر بكل مَن أحدث فى تلك المزبلة الباسـور فردّ الحجر إلى «مكة» وأراد «المعتـصم» أن يُغير

---

(١) فى الأصل: أبا على الجبائى.

عليه وعلى أهل «لحَسا» من «القرامطة» فلم يتفق له ذلك، وظهر أصل مذهبهم بعد وفاة الخلفاء الراشدين من وضع «المجوس» لما زال الملك عن «المجوس» على يدَى «عمر» رضى الله عنه اشتغلوا بالتلبيس وأظهروا مذهب «القرامطة» وأفشوه فى بلاد المسلمين وإنما نسب ذلك المذهب إلى «القرمط» لأنه واضع المذهب وقد بعث دُعاةً كثيرين وكلّ داعٍ كان يظهر من نفسه السعد، ثم يظهر الدعوة. فجاء واحد من أولئك الدعاة إلى «الكُوفَة» فمرّ براعى بقر مسلم زكى صالح، إلا أن الجهل فيه غالب، وكان من عادة ذلك الراعى أن من مرّ عليه من المارّة يُضيفه باللبن. فمرّ هذا الداعى عليه فأراد أن يضيفه باللبن فقال: إنى صائم فأنزله عند نفسه. فلما أقبل الليل قدّم إليه شيئًا من اللبن. فقال: أنت راعى البقر؟ فيكون البقر لغيرك. فقال الراعى: إنهم أذنوا لى بالضيافة. فقال الداعى: للعجاجيل؟ فى الألبان نصيب فإن كان أرباب البقر أذنوا، فهل أذنت لك العجاجيل فتحير فى أمره فلم يتناول من اللبن شيئًا. فخرج الراعى سريعًا من عنده إلى بيته وكان بيته فى قرية من قرى «الكوفة» ودخل على أهله وقصّ عليهم قصة الداعى، وبيّن لهم زُهْده وورَعه، وجاء بالمرقة والخبز وأكل ذلك الداعى أكلاً لمّا صلى صلاة العشاء، ثم اشتغل بالصلاة جميع الليل. فمكث عنده أيامًا وهكذا حتى تشرّب الراعى وأهله حبّه كما يتشرب الماءَ الخزفُ الجديد، وكان راعى البقر يسمّى «حَمْدان القرمط» فإنه كان قصير الرجلين طويل النصف الأعلى يمشى مشى البط، فيقرمط فى مشيته. ثم إن «حمدان القرمط» حمل الداعى إلى منزله، وكان يصلى جميع الليالى، وكان مع الداعى جِراب فيه كتاب فسأل «حمدان» عما فى الجراب. فقال: كتاب. فقال: ما فيه؟ فقال: علم. فقال: أىّ علم؟ قال: لست أنت بأهل له. فقال «حمدان»: عسى أصير. فقال: متى صرتَ أهلاً أعلمك. فمكث ما شاء الله أن يمكث، ثم أراد أن يدعوه إلى ما هو عليه. فقال «لحمدان»: الآن صرتَ أهلاً للتعلم؛ فأعلمك ما فى الكتاب لكن بشريطة. فقال: ما هى؟ فقال: أن تحلف بالأيْمان الغلاظ ألا تُخبر أحدًا بما أعلّمك، ولهم مغالطة عظيمة - رأيتُ فى جمع «عبد الله بن رزام» الذى حكى مذهبهم وقبح اعتقادهم «وعبد الله بن رزام» لا ندرى أنه أى مذهب كان منتحلاً. إما لم يكن قرمطيًا فحلفه بتلك الأيمان الغلاظ، ثم دعاه

إلى الرفض وذكر فضائل «على» وقبائح غيره من الخلفاء الراشدين- فأخذ «حمدان» ذلك منه. فلما مضى زمان دعاه دعوة أخرى بعد تحليفه بتلك الأيمان الغلاظ أن لا يخبر أحدًا بما يُلقى عليه، ثم دعاه إلى مذهب الإباحة ومذهب «الدهرية» وذكر قبائح الشريعة وقبحها فى عينَيْه وعلى قلبه ودعاه إلى الإباحة ومذهب «المجوس» وبنوه وبناته تبعوه بالدعوة، فاشتهر المذهب به، فهذا دأب «القرامطة» وكل كلامهم تزوير وتغرير يقولون: لكل كلام بطن وظهر ويدّعون أنهم يعلمون علم الباطن ويدّعون الفلسفة ويقولون: ﴿والتين والزيتون وطور سنين وهذا البلد الأمين﴾ التين «على» والزيتون «الحسن» وطور سينين «الحُسَيْن» وهذا البلد الأمين «محمد بن على» على هذا يفسّرون كلام الله تعالى على ما لايقتضيه الكلام، ويقولون: لا إله إلا الله محمد رسول الله ويريدون به سبعة أئمة من أولاد «على» لأنها سبع كلمات والرافضى متى تعمق فى الرفض يصير قرمطيًا. نعوذ بالله من شرّ كل مبتدع.

وأما «الفلاسفة» الذين يقولون بالإله. فهم كفّار أيضًا فإنهم ينكرون الرسل أجمع ويقولون: إن الله تعالى لا يمكن معرفته. على هذا أجمعوا وتارةً يقولون: إن الله تعالى قائم بكل جسم وإنه جوهر بسيط وتارةً يقولون: هو العقل وينكرون البعث، ويقولون: إن من مات تعلو روحُه إلى العالم الروحانى فإن كان حكيمًا فَيْلَسوفًا تكون روحه فى الراحة وإلا يكون فى التعب والمشقة. ويقولون: العالَم جسمانى وروحانى، ويقولون الآخرة روحانى[1] والدنيا جسمانى. وقد رأيتُ واحدًا منهم فى دار واحد من «الأنْدَكَان» فقلتُ له: بماذا تعرف أن الآخرة روحانى وليس بجسمانى؟ إن كنتُ تُقِرّ بالله تعالى فالله تعالى يقول: إن الدار الآخرة جسمانى. فتحيّر وسكت. فعلم الفلسفة علم باطل نتيجة السوداء المحترقة والتعلم الفاسد. رأيتُ بعضهم، ورأيتُ كتبهم، وعامة «المعتزلة» أخذوا الكلام منهم، ولا يرى معتزلى وقدرى إلا يعلم شيئًا من الفلسفة. والله أعلم بالصواب.

---

(١) يعنون بالروحانى: أن البعث فى الدار الآخرة للروح لا للجسد وأن النعيم أو العذاب للروح وحدها مجردة من الجسد.

بيان المذاهب
ونحل أهل القبلة

أمّا نحل أهل القبلة فلابدّ من ذكرها على طريق الاختصار ليجتنب الإنسان عنها فإن من شأن «أهل البدعة» تحسين بدعتهم ودُعاء غيرهم إلى ماهم عليه. والاجتناب عنهم وعن ما هم عليه؛ فرض. قال النبى ﷺ: «من وقّر صاحب بدعةٍ فكأنما هدم الإسلام» وقد ذكر المتقدّمون فى بيان مقالات «أهل القبلة» مقالاتهم مثل الشيخ «أبى منصور الماتُريدى» و«أبى الحسن الأشعرى» و«الكعبى» من «القدرية» وقد ذكر غير هؤلاء أيضًا وما حصروا مقالاتهم على شىء وقد حصر بعضهم على اثنتين وسبعين فرقة كما رُوى عن النبى عليه السلام: «وإن أمّتى ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلّهم فى النار إلاّ واحدة» ورأيتُ «لِمكحول النسفى» صاحب اللؤلؤيات تصنيفًا فى هذا، وجعلهم ستّة أصناف «القدرية» و«الجهمية» و«الرافضية» و«الحرورية» و«الجبرية» و«المرجئة» وجعل كلّ صنف على اثنى عشر صنفًا فصاروا اثنتين وسبعين ولغير «مكحول» أيضًا تصانيف فى هذا وبيّنوا أنواعهم على وجوه أخرى و«أبو الحسن الأشعرى» جعلهم عشرة أصناف «الشيعة» و«الخوارج» و«المعتزلة» و«المرجئة» و«الجهمية» و«الضرارية» و«الكُلاّبية» و«الُحسَيْنية» و«البكرية» والعامة من «أصحاب الحديث» وجمله ذلك هى أن أصول مذاهب «أهل البدع» شِبه مذهب «الرافضة» وفيهم «القرامطة» وهم يسمّون أنفسهم «الشيعة»

يريدون به: شيعة «على» رضى الله عنه و«على» منهم بَرِئ.

ومذهب «الخوارج» وهم يسمّون أنفسهم المحكّمة الشُّراة يريدون بالشُّراة أنهم شروا أنفسهم فى القتال لوجه الله تعالى.

ومذهب «القدرية» وفيهم «المعتزلة» و«الضرارية» و«البكرية» و«الحُسَيْنية» و«الزابراشائية» و«الزُّهَيرية» و«التومنية» و«الفلاسفة».

ومذهب «الجبرية» وفيهم «الجهمية» و«المريسية».

ومذهب «المرجئة» وهم قليلون يخلطون أشياء.

ومذهب «المجسّمة» وفيهم «الكرّامية» و«اليهود» وكان أكثرهم مجسّمة. فهذه مذاهب «أهل البدع».

ومذهب «أهل السنّة والجماعة» هو السابع وهو مذهب الفقهاء والقرّاء و«الصوفية» و«أصحاب الحديث» وهو مذهب «الصحابة والتابعين وهو سنّة النبى ﷺ و«أبو الحسن الأشعرى» وجميع توابعه يقولون إنهم من «أهل السنّة والجماعة» وعلى مذهب «الأشعرى» عامّة «أصحاب الشّافعى» وليس بيننا وبينهم خلاف إلاّ فى مسائل معدودة قد أخطأوا فيها و«الكُلاّبية» وهم «أصحاب أبى محمد القطّان» يقولون أيضًا إنه من «أهل السنّة والجماعة» وليَس بيننا وبينهم خلاف إلاّ فى مسائل ثلاث أو أربع قد أخطأوا فيها. فنذكر مذهب «أهل السنة والجماعة» الذى كان عليه رسول الله وأصحابه والتابعون بعدهم والأئمة الصالحون بعدهم وهو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان: أن الله تعالى واحد قديم لا شريك له ولا مثل له وأنه ليس بجسم ولا جوهر وأنه قادر حى سميع عليم بصير متكلم خالق رازق رحيم. لم يزل كذلك ولا يزال كذلك وله علم وقدرة وحياة وكلام وسمع وبصر وفعل وقوّة وهو قديم بجميع صفاته ليس شىء من صفاته بحادث ولا محدَث ولا مخلوق. وكلامه ليس بحادث ولا محدث ولا مخلوق ولا مختلق. وصفات الله تعالى ليست بأغيار الله تعالى ولا شىء منها غير الآخر، ولا هى ذاتُ الله تعالى. ولله تعالى اسم واسم الله تعالى هو الله، والتسمية غير الله تعالى فإن قول الإنسان: أعبد الله تعالى أى أعبد ذات الله تعالى، وأن لله تعالى رسلاً من بنى آدم ومن الملائكة وكانوا بَرَرَةً أتقياء كِرامًا صُدُق خير عباد الله تعالى وكانوا معصومين عن الكفر والكبائر وأن لله ملائكة ليسوا بإناث وأن لله كتبًا أنزلها على رسله. كلُّها حقّ وصدق. وأن البعث بعد الموت كائن لا محالة، فبعث الله تعالى جميع خلقه فُيدخِل الكفّار النار، ويُدخِل المؤمنين الأتقياء الجنّة، والمؤمنون العُصاة يُدخِل بعضهم النار ثمّ يخرجهم فيُدخِلهم الجنّة بشفاعة رسول أو نبى أو غيره ولا

يبقى مؤمن فى النار أبدًا ويكون يـومَ القيامة الميزان توزَن به الأعمـال كما يريد الله تعالى والصراط وهو جسر على جهنّم، وقراءة الكتب والحساب وحوض الكوثر يشرب منه من المؤمنين مَن شاء الله تعالى، وأن المؤمنين يرون الله تعالى بأعينهم بلا محاذاة ومقابلة ولا مواجهة، وإنهم فى مكان والله تعالى ليس فى مكان ويرونه كما يعلمـونه، والرؤية تكون فى الجنّة فى أزمنة معلومة يكرّم الله تعالى بها أولياءه وأن الجنّة والنار وأهلهـما لا يفنيان ولا يبـيدان. وأهل الجنّة يتنعّـمُون أبدًا وأهل الـنار يعاقَـبون أبدًا، وأن الله تعـالى هو خـالق الأجسـام والجواهر والأعـراض والأفعـال خيرها وشـرّها، وأن الله تعالى شـاء الطاعات والمعـاصى وجمـيع الأفـعال وقـدّرها وقـضاها وحكـم بها وأوجـدها ورضى بالطاعات وأحبّها ورضى بالأفعال المباحات وما رضى بالمعاصى ولا أحبّها، وأن الله تعالى عـالم بجميع مـا يكون وأن الله تعالى هدى المؤمنين وأصلحـهم وما هدى الكافرين ولا أصلحـهم، ولو شاء لأصلحهم وهـداهم وألطف بهم حتى يؤمنوا طوعًا، وأن الاسـتطاعة مع الفعل ولا تسبق الفـعل. وأن أحدًا لا يملك لنفسـه ضرًا ولا نفعًا إلاّ بمشـيئة الله تعالى ويـخلق الله تعالى قوّة العبـد وفعله ويوجدهما، فالعـبد فاعل على الحقيقـة وأن أحدًا من المؤمنين لا يكفر وإن أتى بجمـيع الذنوب ولا يخـرج عن الإيمان. والإسلام مع الإيمان ليـسا بغـيريْن لا يتصـوّر إيمان أحد بلا إسـلام ولا إسلام بلا إيمان. والإيمان والإسـلام اعتـقاد بالقلب وإقرار باللسان، وأن عذاب القبر حقّ وسؤال منكر ونكير حقّ وكرامات الأولياء حقّ والشفاعة لأهل الكبائر حق وأن المقتول ميّت بأجله وأن الحرام رزق كالحـلال إلاّ أن تناول الحرام منهى محظور، وأن الشـجر عامل وعمل الشـجر حـرام، وأن الله تعالى خلق الجـنّ والشيـاطين، وأن خيـر الناس بعـد الرسل والأنبياء أصحابهم، وخير أصحاب النبى ﷺ «أبو بكر» ثمّ «عمر» ثمّ «عثمان» ثمّ «على» وأن لله تعالى اليد والعين والوجه وهى صـفات له، وليست بجوارح وأن الله تعـالى ليس لـه مكان ولا هو فى مكان ولا على مكـان، بل هو على الصفة التى كان قبل خلق المكان. وأن الله تعالى استوى على العرش بعد خلق

العرش بلا انتقال العرش، ولا قرار على العرش بذاته. وليس لله تعالى جهة من الجهات، ولا هو فى جهة من الجهات بل الله تعالى على ما كان قبل خلق الجهات، وأن المعراج حقّ عُرِج بالنبى ﷺ فى السموات إلى الموضع الذى أراد الله تعالى كما جاء فى الأحاديث وأن الدجّال يخرج ويأجوج ومأجوج يخرجون وعيسى -صلوات الله عليه- ينزل من السماء، وأن دابة الأرض تخرج من الأرض، وأن الشمس تطلع من مغربها، كما جاء فى كتاب الله تعالى وفى الأحاديث، وأن الجنّة والنار مخلوقتان، وهما أجسام لا أرواح وأن الشياطين يُوَسْوِسُون وكذا الجنّ وأن أطفال المسلمين فى الجنّة كما جاءت فى الأحاديث وأن كلام الله تعالى مسموع بالآذان محفوظ بالقلوب مكتوب فى المصاحف مقروء باللسان على الحقيقة، وأن أخذ الميثاق على الذرّية كان فقالوا كلمة ﴿بَلَىٰ﴾ ولكن بعضهم عن اعتقاد وطوع ورغبة، وبعضهم عن كرْه وكانت ﴿بَلَىٰ﴾، ممّن قال عن اعتقاد، إيمانًا منه. وهو يخرج من الدنيا مؤمنًا ولم تكن إيمانًا ممّن قال عن كرْه، ويخرج من الدنيا كافرًا.

ما خالف «أبو الحسن الأشعرى» عامة «أهل السنّة والجماعة».

قال «أهل السنّة والجماعة»: إن لله تعالى أفعالاً، وهى الخلق والرزق والرحمة والله تعالى قديم بأفعاله كلّها وأفعال الله تعالى ليست بحادثة ولاهى محدثة ولا ذات الله تعالى ولا غير الله تعالى كسائر الصفات.

و«أبو الحسن الأشعرى» أنكر أن يكون لله تعالى فعل وقال: الفعل والمفعول واحد. وافق فى هذا «القدرية» و«الجهمية» وعليه عامّة أصحابه وهو خطأ محض.

وقال«أهل السنّة والجماعة»: المعاصى والكفر ليست برضا الله تعالى ولا بمحبته إنما هى بمشيئة الله تعالى.

و«أبو الحسن» قال: الله تعالى يرضى بالكفر والمعاصى ويحبها. وهو خطأ محض أيضًا.

وقال «أهل السنّة والجماعة»: إن الإيمان التصديق والاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان.

وقال «أبو الحسن»: الإيمان هو التصديق بالقلب. والإقرار باللسان فرض من الفروض. وهو خطأ أيضًا. وشرّ مسائله مسألة الأفعال وذكر «أبو الحسن» فى كتاب المقالات مذهب «أهل الحديث» ثمّ قال: وبه نأخذ. ومذهب «أهل الحديث» فى هذه المسائل الثلاث مثل مذهب «أهل السنّة والجماعة» فهذا القول يدلّ على أنه كان يقول مثل ما قال «أهل السنّة والجماعة» فى هذه المسائل، ولكن ذكر فى الـمُوجِز الكبير كما ذكرنا هُنا، فكان حبُّه فى هذه المسائل قولان فكأنه رجع عن هذه المسائل الثلاث وكان يقول: كلّ مجتهد مصيب فى الفروع. وعامّة «أهل السنّة والجماعة» قالوا: يُخطِئ ويُصِيب.

ما خالف «بن الكُلاّب» عامّة «أهل السنّة والجماعة»

خالفهم فى مسألة الموافاة و«الأشعرى» كذلك. فإن «أهل السّنة والجماعة» قالوا: السعيد يصير شقيا والشقى يصير سعيدًا، وقالوا: «وحشى قاتِلُ حمزة» و«أبو سفيان» حالَ كفرهما كانا عدوَّين لله تعالى وكان شقيَّين ثمّ صارا سعيدَين بعد الإسلام.

و«ابن كلاّب» و«أبو الحسن الأشعرى» كانا يقولان: كانا سعيدَين. وبعض «أصحاب الحديث» مالوا إلى قول «ابن كلاّب» وعندنا: هذا خطأ خلاف ما أجمعت عليه الأمّة فإن الأمّة أجمعت على إعطاء أحكام أعداء الله تعالى حالَ كفرهما ولأنهما عدوَّين حقيقةً. ففيه إبطال الحقيقة.

و«ابن كلاّب» يقول أيضًا: إن اسم الله تعالى ليس الله تعالى ولا غير الله تعالى كما قلنا جميعًا فى الصفات، وبه قال بعض «أهل السّنة والجماعة» وهو خطأ عندنا أيضًا لِما بيّنّاه.

فهذا الذى بلغنا من خلافه فى أصول الدين «أهلَ السنة».

ما خالف فيه المحدثون أهل السنةوالجماعة

وخالف «أهل الحديث» عامّة «أهل السنّة والجماعة» فى مسئلتَيْن فإنهم لا يقولون: لفظ اللافظ بالقرآن مخلوق ولا يقولون: إن حروف القرآن مخلوقة وهو خطأ منهم، وبعض «أهل التصوّف» أحدثوا المذاهب الرديّة حتى صاروا فرقًا وضلّ بعضهم على ما نبيّن من مَذاهبهم بعد هذا إن شاء الله تعالى.

بيان مذهب «الروافض»

«الروافض» اتفقوا على أن «عليّا» رضى الله عنه أفضل من جميع «الصحابة» فى العلم والتقوى والشجاعة والكرامة عند الله تعالى وعند «أهل السنّة والجماعة» «أبو بكر» و«عمر» و«عثمان» أفضل منه.

وعند «الغُلاة» من «الروافض» «على» كان رسولاً وعند بعضهم كان إلهًا وقالوا: يقول «المُبَيِّضَة» و«النُّصَيرية»: إن الإلهية نزلت «لعلى» رضى الله عنه فصار إلهًا ويدّعون أنه نزل بأولاده ونزل بغير أولاده مثل «بيَان بن سمْعان» المُلحِد وغيره. وهذا من جملة الخرافات.

وبعضهم يقولون: إن القرآن أنزِل بعضه على محمد ﷺ وبعضه على «على» رضى الله عنه وسمعتُ فقيهًا من فقهاء أصحابنا سنة تسع وسبعين وأربعمائة كان خارجًا إلى زيارة بيت الله تعالى قال: أن واحدًا من «الروافض» حُجِر عن التذكير للعامة بالرَىّ ثم أطلق له فقال على رءوس العامّة بمحضر من الفقهاء: إن جبريل عليه السلام كان ينزل بالقرآن على رسول الله ﷺ فأمره رسول الله أنْ ينزل شيئًا ممّا فى القرآن على «على».

ويكفِّر هولاء «الغُلاة» من «الروافض» جميع «الصحابة» إلاّ خمسًا منهم «عمّار بن ياسر» و«صُهَيْب» و«مقداد» وآخران من «الصحابة» وإنما كفّروهم لأنهم قالوا: إن «عليّا» كان هو الإمام بعد النبى ﷺ بتنصيص النبى ﷺ و«أبو بكر» رضى الله عنه قهره مع عامّة «الصحابة» وأخذ منه الولاية.

و«الإمامية» منهم يدّعون الإمامة فى أولاد «على» لا غير، وهم يقدمون

الإمام على الرسـول تارة، وتارةً يُلحقون به، وتارةً يقولون بحلول الإلـهية فى الإمام.

وبعضهم يقولون بالبداء لله تعالى كان، ومنهم «المختار بن عُبَيْد».

ومنهم مَن يقول بالجسم المركَّب المؤلَّف لله تعالى، كما قالت «المجسمة».

وعامتهم يقولون بجميع مذاهب «القـدرية» و«المعتزلة» وعاقبة مذهبهم يؤول إلى «القرمطة».

وأقلهم شرًا «الزّيْدية» فـإنهم كانوا لا يكفّرون أحدًا من أصحـاب النبى عليه السلام ويقولون: إن «أبا بـكر» و«عمر» كانا إمامى حقّ ولكن يفـضلون «عليًا» على سائر «الصحـابة» وإنما سُمّوا روافض لأنهم وقعـوا فى «أبى بكر» و«عمر» فزجرهم «زيد» فرفضوه وتركوه.. فسُمّوا من يومئذ روافض.

بيان مذهب «الخوارج»

هم اتفـقوا على تكفـير «على» و«عـثمـان» و«زُبير» و«طَلْحَـة» و«عائـشة» و«معاوية» رضى الله عنهم وعلى تكفير مَن أذنب، صغـر ذنبه أو كبُر. واتّفقوا على الخروج على سلاطين المسلمين وقتالهم وعلى كون دار الإسلام دار الحرب وفيـهم من يقولون إن أطفـال المسلمين فى النار، ولهذا يبـيحون أخـذ مال مَن يخالفهم كما يبـيحون قتله، ومنهم مَن لا يبيحون أخذ مـاله ما لم يقتله وبعد القتل يُبيح أخذ ماله. وهم شرّ خليقة الله تعالى وأكثرهم كفار -بزعمهم- كما هم بزعمنا إذ لا ينجـو واحد منهم عن الصغيـرة، وبعضهم مع هذا يعـتقدون القول بـالتجسـيم وفى عامّـة المسائل يوافـقون «القـدرية» وهم شرّ خليـقة الله تعالى.

بيان مذهب«القدرية» و«المعتزلة»:

فهم اتفقـوا على نفى صفات الله تعالى ونفى الرؤية وكـون كلام الله تعالى مخلوقًا وأن الله تعالى لا يوجد أفعال عباده التى لهم فيها اختيار، بل العباد هم الذين يوجدون أفعالهم.

وأكثرهم قالوا: إن الله تعالى لا يشاء الكفر والمعاصى ولا يريدها وإن الله تعالى أعطى عباده قوة الفعل فيفعلون ما يريدون وإن الله تعالى لا يقدر أن يلطف بعباده الكفار لطفًا يؤمنون عن طوع بل المشيئة إلى الكفار وإنه ليس لله تعالى أن يفعل بعباده إلاّ ما هو الأصلح لهم وإن الله تعالى هدى الناس أجمع وأصلح الناس أجمع وضلّ من ضلّ باختياره وإن الله تعالى وإن كان يعلم أن رجلاً لا يؤمن يتصور منه أن يؤمن.

وبعضهم قالوا: إن الله تعالى لا يعلم شيئًا قبل وجوده وأنكروا عذاب القبر وسؤال مُنْكر ونكير فى القبر وأنكروا الصراط والميزان يوم القيامة وقالوا: الجنة والنار ليسا بمخلوقتين، وأنكروا قراءة الكتب يوم القيامة وأنكروا كرامات الأولياء وأنكروا المعراج فيما وراء بيت المقدّس، وأنكروا أخذ الميثاق على الذرية.

وبعضهم قالوا: دار الإسلام دار الحرب لغلبة «أهل السنة» عليها، واستحلوا دماء مخالفيهم، وقالوا: الحرام ليس برزق، والمقتول ميت قبل أجله وأن الأعراض تبقى وأنهم فضلوا «عليّاً» على جميع «الصحابة» رضى الله عنهم. وقالوا: إن الفعل تولّد منه فعل آخر وهم أخذوا أكثر المسائل من «الفلاسفة» وسمّوا أنفسهم أهل العدل والتوحيد وتبرأوا عن السنن. وكفى بهم خزيًا ونكالاً أن يتبرّأوا عن السنن وهى سنن النبى ﷺ وعن جماعة المسلمين فإنهم يتبرّأون عن «أهل السنّة والجماعة» وقالوا: صاحب الكبيرة يخرج عن الإيمان ولا يخرج من الإسلام ويخلّد فى النار، فهم يتكلمون مع «أهل السنّة والجماعة» فى خمس مسائل: مسألة الصفات، ومسألة الرؤية، ومسألة الوعد والوعيد وهى أن صاحب الكبيرة يخلد فى النار، ومسألة إيجاد الأفعال، ومسألة المشيئة. وهم صنّفوا فى هذه المسائل الخمس تصانيف كثيرة.

«والحُسينية» من جملة «القدرية» فإنهم وافقوهم فى عامّة المسائل وهى نفى الصفات ونفى الرؤية وخلق كلام الله تعالى. وخالفوهم فى مسائل منها أن موجد أفعال العباد هو الله تعالى وأن الاستطاعة مع الفعل وأن الله تعالى يشاء الكفر والمعاصى ويُضلّ مَن يشاء وأن المقتول ميّت بأجله وأن الحرام رزق وأن

الأعراض مستحيلة وخالفوا «القدرية» فى هذه المسائل وهم أتباع «الحسين بن محمد النجار البصرى» ومما تفرد به «النّجار»: أن الأجسام أعراض مجتمعة وأن الله تعالى فى كلّ مكان على الحقيقة.

«والمعتزلة» وافقوا «القدرية» فى عامة المسائل.

و«الضرارية» وافقوا «المعتزلة» فى عامة المسائل وخالفوهم، فى مسائل معدودة. منها أنهم قالوا: موجد الأفعال كلها هو الله تعالى التى لهم فيها اختيار والتى ليس لهم فيها اختيار، وكانوا يقولون: الأجسام أعراض مجتمعة -كما قال «النجار»- وقالوا: إن لله تعالى ماهية لا يعرفها إلا الله تعالى، والله تعالى يخلق لِعباده المؤمنين فى دار الآخرة حاسّةً يُدركون بها تلك الماهية. تفرّد بها «ضرار بن عمرو»

و«البكرية» وافقوا «المعتزلة» فى أكثر المسائل وتفرّدوا بأشياء. منها: أن الله تعالى يُرَى فى الآخرة فى صورة يخلقها وكانوا يحرّمون أكل الثوم والبصل والكراث وكل شىء له رائحة مُنتِنة. ورئيسهم «بكر ابن أخت[1] ابن عبد الواحد بن زيد».

وأمّا «الزابراشائية» وهم قوم يسكنون مَرْو وكان رئيسهم «أبو عاصم» المُذكِّر الجاهل، ولهم خرافات وحماقات فى الدين، يقولون بالاستطاعة قبل الفعل، وإن موجد الأفعال هو العبد دون الله تعالى. ويقولون: الله تعالى لا يشاء المعاصى، ولا يريدها ولا يُضِلّ العباد، ولكنها إذا وُجدت صارت موجودة بمشيئة الله تعالى، ويقولون: لا يجوز أن يقال: ما لم يشأ لم يكن، بل يجب أن يقال: ما شاء الله كان وما شاء أن لا يكون لا يكون. ويخالفون فيه إجماع المسلمين ويقولون: لا نقول إن جبريل رسول. بل نقول: إن الله تعالى كان يرسل جبريل عليه السلام إلى بعض رسله.

و«الزُّهَيْرية» وهم أصحاب «زُهير بن عبد الله» وافقوا «القدرية» فى مسائل

(١) فى الأصل: أحمد.

وخالفوهم فى أن الله تعالى يُرَى، وأن صاحب الكبيرة مؤمن فاسق. ويقولون: إن كلام الله تعالى محدث وليس بمخلوق.

وأمّا «التومنية» وهم أصحاب «أبى معاذ التومني» فقولهم مثل قول «زُهير» إلا أنهم يقولون: إن القرآن حادثٍ غير محدث ولا مخلوق.

بيان مذهب «الجبرية»

ومن رؤسائهم «جهم بن صفوان» و«بشر بن غيّاث المريسى» وهم اتّفقوا على أنه ليس للعبد فعل على الحقيقة بل الفاعل هو الله تعالي، وموجد أفعال العباد هو الله تعالى. ما لهم فيه اختيار، وما ليس لهم فيه اختيار. فعندهم حركة النبض وحركة المرتعش وحركة الرقّاص سواء، وعندهم الفعل يضاف إلى الفاعل كما يضاف إلى الماء الشجر. و«جهم» كان يقول بخلق كلام الله تعالى ونفى الصفات كما قالت «المعتزلة» وبنفى الرؤية، وممّا تفرد به: أن الجنّة والنار يفنيان و«بشر» كان يقول: إن كلام الله تعالى مخلوق أيضًا، وزعمت «المجبرة» أن الله تعالى يعذب عباده على أفعاله ويثيبهم كذلك، وكان لا يقول «جهم» بأن الله تعالى شيء ولا موجود. وهم أصناف كثيرة.

بيان مذهب «المرجئة»

أصل مذهبهم: أن الله تعالى لا يُعذب أحدًا من المؤمنين بالنار، وأن المعصية لا تضر مع الإيمان كالطاعة لا تنفع مع الكفر، ولهم أقاويل فى سائر المسائل. فى بعضها مع «القدرية» وفى بعضها مع «الشيعة» وفى بعضها مع «الخوارج» ومنهم «غيلان» و «محمد بن شُبَيْب» و«أبو شمر» وأمثالهم وهم قالوا فى الإيمان أقاويل كثيرة، وكذا فى الكفر، وهم أصناف كثيرة «أصحاب غيلان» و«أصحاب أبى شمر» و«أصحاب محمّد بن شُبَيْب».

بيان مذهب «المجسمة»

هم فرق كثيرة «أصحاب محمّد بن كرّام» وأصحاب «مقاتل بن سُليمان» و«أصحاب هشام بن الحكم» وأصل مذهبهم: وصْفهم الله تعالى بالجسم إلا أن

بعضهم قالوا: نعنى بالجسم الوجود لا غير، وبعضهم قالوا: لحم ودم على صورة الآدمى، وأثبتوا جميع ما للآدمى من الأعضاء، وبعضهم قالوا: هو جسم له ستّ جهات كما لسائر الأجسام، إلا أنه لا يُشبه الأجسام و«أحمد بن حنبل» كان رجلاً صالحًا لم يقُل بالتشبه، أمّا «ابن الكرّام» فإنه رأس «المشبّهة» وهو كان يقول بالتشبيه.

وأمّا «الصوفية» فأكثرهم من «أهل السنّة والجماعة» وفيهم مَن يكون صاحب الكرامة، إلا أنه قد ظهر فيهم مذاهب رديّة أكثرها ضلال وبدعة.

منهم «الحُبّية» يقولون: إن الله تعالى إذا أحبّ عبدا رفع عنه الخِطاب فيحلّ له كل النعم ويسقط عنه العبادات ولا يبقى فى حقّه حظر فلا يصلون ولا يصومون ولا يسترون العورة، ولا يمتنعون عن الزنا وشرْب الخمر، ولا عن اللواطة ولا عن محظور مّا.

ومنهم «الأوليائية» يقولون: إن الولى أفضل من النبى والرسول من الآدميين والملائكة جميعًا. ويقولون: إن الرسول دون المُرسَل إليه ودن المُرْسِل، على هذا رأينا عادات الأكابر. وهؤلاء يقولون أيضًا: إذا بلغ الإنسان فى العبادة الدرجة القُصوى وفى الولاية الرُّتبة العُليا لا يبقى فى حقه خطاب الإيجاب ولا خطاب الحظر ويحلّ له كل شىء.

ومنهم «الإباحتية»: يقولون: الأموال كلها على الإباحة، وكذا الفروج وليس للمُلاك إلا مجرّد الإضافة ومجرّد الاكتساب، ويستبيحون أموال الناس وفروج نسائهم.

ومنهم «الحلولية» وهم قوم يستبيحون الرقص والغِناء والنظر إلى الشاب الأمرد المليح الصبيح، ويقولون قد حلّت بهذا الأمرد الصبيح صفة من صفات البارئ، فنحن نحبّه ونعانقه لأجل تلك الصفة.

ومنهم «الحورية» وهم قوم يستبيحون الرقص والغناء والمبالغة فى الرقص حتى يسقطون على الأرض من كثرة الأتعاب فى الرقص، ثم يقومون

ويغتسلون ويقولوا إن الحور العين يحضرن، ونجامعهن. فكان إبليس جامعهم لشرّ صنيعتهم.

ومنهم «الواقفية» يقولون: إنه لا يمكن معرفة الله تعالى وتوقفوا فى معرفة الله تعالى وقالوا أبياتًا بالفارسية والعربية فيها:

تُراكه داندكى تُراتوا دانى تو

تُراندا ندكس تراتو دانى بس

وقال آخر:

تاتو توى زِعلت خالى نى

يا باعلل ومحك ويّرا مجوى

وقال آخر

چه خبر فهم وهم را ازتو بحقيقت تُرانو دانى تو

روح وقلب وخردبتو محدث محدثات تُراچه على ازتو

وللآخر بالعربية:

لا يعرف الحقّ إلا مَن يُعرّفه لا يعرف القديمَ المُحْدَثُ الفانى

وقالوا: إن العجز عن المعرفة؛ هو المعرفة.

ومنهم «المتجاهلة» وهم قوم يضربون المزامير ويشربون الخمر ويأتون ببعض الفواحش ويلبسون ثياب الفسقة ويقولون: ترك الإرادة واجب. وبمثل هذا تترك الإرادة.

ومنهم «المتكاسلة» رضوا بملء البطن[1] من الطعام حرامًا كان أو حلالاً يأكلون ما يجدون حرامًا كان أو حلالاً، ويسكنون فى الخانات. لا يكسبون بل ينامون فى غالب الأزمان ويصلون قليلاً قليلاً، ويأكلون كثيرًا إن وجدوه

---

(١) فى الأصل: بطن.

ويرقصون إن وجدوا قارئا، واختاروا الكسل ولا يتعلّمون شيئًا ولا يتزوّجون إلا أنهم لا يعتقدون مذهبًا رديًا ولا ينازعون مع أحد. فهؤلاء لا بأس بهم.

ومنهم العلية الأتقياء البررة وأصحاب الكرامات يكونون أبدًا على الطهارة ويتّبعون سنن النبى صلّى الله عليه فى المشرب والمأكل واللباس والكلام والنيام والعبادة إلا أنهم تركوا سنته فى تبليغ الوحى، وفوّضوا ذلك إلى العلماء. وينبغى أن يترك الإنسان الطعن فى الصوفية، ويقطع لسانه عنهم، فإن فيهم خيار الأمّة، وإنما ذكرتُ هؤلاء لأنه ظهر فى بلادنا بعض هؤلاء خصوصًا بديار «فَرْغَانَة».

وقد يحضرون «بخارا» أحيانًا ثمّ يخرجون إذا علمنا بهم وهؤلاء «الأوليائية» وأما «الحبية» فإنهم شرّ عباد الله. مال مذهبهم إلى الزندقة.

وفى «الصوفية» قوم يدّعون الإلهام ويقولون: حدّثنى قلبى عن ربّى ثمّ يذكرون بعض ما وضعه «القرامطة» من الإشارات الفاسدة بالألفاظ الهائلة يغرّون بها العامّة وجعلوا ذلك مكسبة لأنفسهم، وأنكروا الشرائع أجمع. فهؤلاء شرّ خليقة الله تعالى وواحد من هؤلاء حضر بلدة «بُخارا» سنة ثمان وسبعين وأربع مائة وجمع «الصوفية» وبعض «أصحاب الشافعى» على نفسه وكنتُ خرجتُ من بلدة بُخارا إلى بعض قُراها، فلمّا حضرتُ أخبرونى بحضوره وكان قبل ذلك يعتقد مذهب «أبى حنيفة» ويميل إلى الاعتزال، فبعثتُ إليه اثنين من أصحابى وقلتُ لهما: قولا له: لِمَ تركتَ مذهب «أبى حنيفة» وأخرجتَ هذه البدع؟ فقال: ما تركتُه. فقلتُ لهما: قولا له: لِماذا ترفع اليدَيْن عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع؟ فاضطرّ إلى كشف سريرته الخبيثة فقال: ظهر لى ما لو ظهر لكم ترفعون أيديكم. فقلتُ لهما: قولا له: ماذا ظهر لك؟ هل تقدر على إظهاره أو لا تقدر؟ فإن كنتَ تقدر على إظهاره فأظهر، وإن كنتَ لا تقدر على إظهاره فذلك بدعة عجزت عن إظهارها. ثمّ قلتُ لهما: قولا له: إنّا على الطريقة التى كان عليها الرسل والأنبياء والصالحون من الفقهاء فى جميع الأعصار وأتقياؤهم وأولياؤهم وقرّاؤهم وأنتَ

أيها الملبِّس الضالّ الغوى المُغوى أعرضت عن طريقة هؤلاء، وسلكت طريقة إبليس، وهى طريقة «الروافض» و«القرامطة» فعند ذلك فرّ من بلدة «بُخارا» ونواحيها فرار القرود. من الأسود والهنود من القيود وقد أخبرنى واحد من فقهائنا أنه سأل هذا المبتدع لِمَ تركتَ مذهب «أبى حنيفة» وترفع اليدَين عند الركوع؟ وعند رفع الرأس من الركوع فقال: إنى رأيت رسول الله ﷺ يصلى بأصحابه وغيرهم يرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، فقال: قلتُ له: رأيته فى المنام؟ قال: لا بل فى اليقظة.

وإنى تركتُ ذكر أقاويل «أهل البدع» فإنه ليس فى ذكر أقاويلهم كثير فائدة وليس لأقاويلهم أصل بل أكثرهم قالوا أشياء عن اضطرار حيث لزمهم سؤال فارتكبوا شيئًا فاسدًا وكلامًا فاحشًا، وقول النبى صلى الله عليه وسلم: «ستفترق أمّتى على ثلاث وسبعين فرقة كلّهم فى النار إلا واحدة» على سبيل الكثرة لا على سبيل الحصر، كما قال الله تعالى ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] وهكذا رُوى عن «الحسن البصرى» رحمة الله عليه، ويعلمه العقلاء آية. كذلك فإن اختلاف الأقاويل تزيد على سبعين ألفًا، وتزداد البدع فى كلّ وقت. فأصول المذاهب لا تعدو عن ستّة.

والغلو فى إضافة الأفعال إلى الله تعالى إليه مالت «الجبرية» وأضافوا الفواحش إلى الله تعالى.

والغلو فى إضافة الأفعال إلى العباد إليه ذهبت «القدرية» و«المعتزلة» فجعلوا أنفسهم شركاء الله فى الخلق.

والغلو فى نفى الصفات عن الله تعالى. إليه ذهبت «القدرية و«المعتزلة» و«الجهمية» حتى عطلوا الصانع ونفوه.

والغلو فى إثبات الصفات لله تعالى. إليه ذهبت «الكرّامية» و«المقاتلية» و«الهشامية» فأنكروا الصانع فجعلوا أنفسهم شركاء الله سبحانه وتعالى فى

الخلق. فكان إقرارهم بالصانع ومعرفتهم الله تعالى كمن قيل له: هل تعرف الذُّرة؟ فيقول: نعم. فيقال له: صِفْه فيقول: طويل أحمر يُزرع فى الخريف وينبت تحت الأرض ويُطبخ ويؤكل بعد الطبخ وقبل الطبخ فنعلم أنه لم يعرف الذرة وما عرفه فهو جَزَر. فكذا معرفة هؤلاء الله تعالى كمعرفة ذلك الجاهل الذرة.

والغلو فى تعظيم المعاصى. حتى كفّروا من أذنب ذنبًا. وإليه مال «الخوارج» وأخرجوه عن الإيمان بكلّ كبيرة اقترفها المسلم إليه ذهبت «القدرية» و«المعتزلة» وعامّة «الروافض» فجحدوا كتاب الله تعالى وإجماع المسلمين، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء : ٤٨]. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]. وأجمعت الأمة على تسمية العصاة؛ مؤمنين.

وغلوا أيضًا فى حبّ «على» رضى الله عنه «المعتزلة» و«الروافض» حتى فضلوه على جميع «الصحابة».

والغلو فى تحقير المعاصى حتى قالوا: لا تضر المعاصى مع الإيمان. إليه مالت «المرجئة» وأنكروا كتاب الله تعالى وسنن الرسول وإجماع الأمة، قال الله تعالى: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ يَوْمَ لا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التحريم: ٨] الآيات والأحاديث فى هذا الباب أكثر من أن تُحصى.

«وأهل السنة» ما غلوا فى نفى الصفات ولا إثباتها، بل توسطوا فى ذلك - على ما بيّنا - وكذلك ما غلوا فى نفى الأفعال عن العباد، ولا غلوا فى إضافتها إلى العباد، بل توسطوا فى ذلك -على ما بيّنا- وكذلك ما غلوا فى تعظيم الكبائر والصغائر من المعاصى ولا غلوا فى تحقيرها بل توسطوا فى ذلك -على ما بيّنا- وأجمع العقلاء بأسرهم أن خير الأمور أوسطها. وعلم أصول

الدين علم غامض صنف فيه الناس كتبًا كثيرةً وحققوا فى المعانى ودقّقوا فى مبانيها وطوّلوا.

وإنى ذكرتُ شيئًا قليلًا؛ لأن أهل ديارنا كانوا مُعرضين عن هذا العلم وكان الغالب فيهم الفقه، وكانوا ينكرون على مَن يخوض فى هذا العلم ويهجرونه ويستخفون به؛ فقلّ هذا العلم فى ديارنا لهذا. وكان غرضهم -رحمهم الله- تقوية مذهب «أهل السنّة والجماعة» لكى لا تظهر «أهل البدع» فى هذه الديار فإنه عسى يُشكل على غليظ الفهم دلائل مذهب «أهل السنّة والجماعة» فيقع فى البدعة فلو[1] أكثروا من هذا العلم لملّ الناس وهجروه. وكان عندى من هذا العلم كثير لا يبلغ كلّ أحد منتهاه، حتى إن الفضلاء من «المبتدعة» فى هذا العلم لو اجتمعوا بأسرهم فخاصمونى خصمتهم بتوفيق الله تعالى. وقد ألزمت كثيرًا من «الأشعرية» فى مسألة التكوين والمكوّن حتى تحيروا، وكانوا من علية «أصحاب أبى الحسن الأشعرى»

والحمد لله ربّ العالمين، والسلام والصلاة على رسوله محمد، وآله الطيّبين]. اللهمَّ اغفر وارحم، وتَجَاوَزْ عمّا تعلمُ، فإنك أنت الأعزُّ الأكرم.

[تم بعون الله تعالى الكتاب المبارك]

(١) فلو أكثرت من هذا العلم على الناس فهجروا مقيما أنه كان عندى. . . [الأصل].

قال القاضى الإمام الأجلّ: صنفتُ هذا الكتاب فى جمادى الأولى سنة إحدى وثمانين وأربعمائة، وكان مَلِكْ شاه بسَمَرْقَنْد والخاقان أحمد بن الخَضِر محصور فى حصار سمرقند والناس فى تحيُّر للقوّة التى رأوا من الجانبَيْن. اللهم خلص عبادك بحقّ محمدّ.

* * *

فرغ من كتابته أبو بكر محمد بن عبد الرزّاق عبيد الله السمرقندى غفر الله له ولوالديه وجعله من أئمة المتّقين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فى ليلة الثلاثاء وهى آخر ليلة من شهر رمضان عظم الله بركته سنة ستّ وثمانين وأربعمائة.

* * *

وقع الفراغ من مقابلة هذا الكتاب مع أصل الشيخ الفقيه الإمام طيب بن طاهر النسوحى[1] والفقيه الإمام أحمد بن محمد القاضى الأخسيكتى والفقيه الدهقان محمد بن محمد البارامنى والشيخ الفقيه أحمد بن الحسن الكاسانى فى يوم العقبة (؟) حين رجع أحمد بن الخِضْر الخاقان من كاسان. فلما بلغ آخر منزل إلى «سمرقند بياركت» خرج عليه الجيوش وقتلوا جميع الديالمة والتاركين وخرج أهل سمرقند الأئمة والعوام وقتلوا كثيرًا من الأغُز والدَّيْلمية وقيّدوا أحمد خان وقتلوه يوم الجمعة ودفنوه بقبر فَمّ وبايعوا على ابن عمه مسعود بن محمد أرسلان إيلك وما وقع الاتّفاق على سلطان بعد فى يوم الأربعاء الثالث والعشرين من جمادى الأخرى سنة ثمان وثمانين وأربعمائة.

تم بعون الله

---

(١) التنوخى (؟).

فهرس كتاب
أصول الدين للبزدوى

الموضوع | الصفحة